EDICIONES
CRISTIANDAD

G. MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

II

EPOCA DEL ABSOLUTISMO

GIACOMO MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

II

EPOCA DEL ABSOLUTISMO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
LA CHIESA NELL'ETÀ DELL'ASSOLUTISMO, DEL LIBERALISMO, DEL TOTALITARISMO

DA LUTERO AI NOSTRI GIORNI

© Morcelliana, Brescia 1970, ²1973

Lo tradujo al castellano
JOAQUIN L. ORTEGA

Nihil obstat:
Sac. Tullus Goffi
Brescia, 4-IX-1970

Imprimatur:
Aloysius Morstabilini Ep.
Brescia, 5-IX-1970

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1974

Dep. legal M-3581-1974
ISBN 84-7057-152-4 (obra completa)
ISBN 84-7057-160-5 (tomo II)

Printed in Spain
Talleres de La Editorial Católica - Mateo Inurria, 15 - Madrid

CONTENIDO

I

LA IGLESIA EN LA EPOCA DEL ABSOLUTISMO

I. *El Absolutismo* 16

Causas, 16.—Políticamente, 17.—Socialmente, 19.—Jurídicamente, 21.—Económicamente, 25.

II. *Una sociedad oficialmente cristiana* 28

1. Derecho divino de los reyes, 30.—2. La unidad política se basa en la unidad religiosa, 34.—3. La religión católica es la religión del Estado, 35.—4. Defensa de la religión, 36.—5. Las leyes civiles van de acuerdo con las canónicas, 37.—6. Uso de la coacción por parte de la autoridad eclesiástica, 41.—7. Un caso límite, 43.—8. La asistencia y la educación, 44.—9. Las inmunidades y su problemática, 46: a) Inmunidades reales, 46. b) Inmunidades locales, 47. c) Inmunidades personales, 48.

III. *Una Iglesia controlada por el Estado* 58

1. Derechos de Estado *circa sacra*, 63.—2. La elección del Papa, acontecimiento político, 71.—3. Medios defensivos de la Iglesia, 76.

IV. *Una Iglesia mundanizada* 80

1. Aspectos positivos, 81: 1. La participación frecuente y masiva en los sacramentos, 81. 2. La piedad popular, 82. 3. Nuevos institutos religiosos, 83. 4. La santidad, 84. 5. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, 85. 6. La cultura en la época barroca, 86.—2. Aspectos negativos, 87: Una Iglesia rica, 87.—Una Iglesia más bien tibia, 90.—Confianza excesiva en la propia autoridad, 97.—Sugerencias para un estudio personal, 105.

II

LA IGLESIA Y LOS JUDIOS

1. Motivos fundamentales del antisemitismo, 107.—2. Principales documentos pontificios, 120.—3. Motivos que se invocan para el antisemitismo, 124.—Una observancia de Cattaneo, 126.—Sugerencias para un estudio personal, 129.

III

GENESIS DE LA IDEA DE TOLERANCIA

1. Edad Antigua, 132.—2. Edad Media, 136.—3. Edad Moderna: los principios, 143.—Argumentos en contra de la tolerancia: a) Delito contra la verdad, 144.—b) Delito contra la caridad, 146.—c) Delito contra la patria, 147.—Argumentos a favor de la tolerancia: a) Minimismo dogmático, 148.—b) Necesidad de una coexistencia pacífica, 152.—c) Disociación entre unidad religiosa y unidad política, 154.—d) Dignidad de la persona humana, 157.—4. Edad Moderna: las realizaciones, 160.—1. Las guerras político-religiosas, 160.—2. El edicto de Nantes (1598) y otras medidas parecidas, 161.—3. La Paz de Westfalia (1648), 166.—4. Dos pasos atrás hacia la intolerancia, 168.—5. La revolución inglesa y la tolerancia, 170.—6. La revolución americana, 171.—7. Nuevas afirmaciones en Europa, 173.—5. Actitud de la Iglesia en la Edad Moderna, 174.—Sugerencias para un estudio personal, 177.

IV

EL JANSENISMO

1. Causas, 179.—a) Laxismo teórico y práctico, 179.—b) Las controversias sobre la gracia, 183.—2. Principales exponentes del movimiento jansenista, 184.—3. Principios del jansenismo, 190.—a) Aspecto dogmático, 190.—b) Aspecto moral, 192.—c) Aspecto disciplinar, 194.—4. Las controversias en Francia; primera parte, siglo XVII, 195.—5. Las nuevas controversias en la Francia del siglo XVIII, 201.—6. El jansenismo en Holanda, 203.—7. El jansenismo en Italia, 204.—8. Juicio sobre el jansenismo, 210.—Sugerencias para un estudio personal, 219.

V

EL GALICANISMO

1. Antecedentes, 223.—2. La controversia de las regalías, 226.—3. La declaración de los derechos galicanos del 1682, 228.—4. El compromiso bajo los nuevos pontífices, Alejandro VIII e Inocencio XII, 230.—5. Febronio, 232.—6. Ocaso y fin del galicanismo, 236. Sugerencias para un estudio personal, 240.

VI

LA ILUSTRACION Y LAS REFORMAS

1. La Ilustración, 244.—a) Causas, 244.—b) Características esenciales, 245.—c) Aplicación concreta de estos principios, 247.—d) Algunos ejemplos tomados de las obras más conocidas, 248.—2. Las reformas civiles y eclesiásticas del siglo XVIII, 251.

VII

SUPRESION DE LA COMPAÑIA DE JESUS

1. Premisas historiográficas, 271.—2. Causas de la hostilidad contra la Compañía de Jesús, 275.—3. La expulsión de Portugal, 275.—4. La dispersión en Francia, 277.—5. La expulsión de España, 279.—6. Clemente XIV y la supresión, 281.—7. Juicio sobre la supresión de la Compañía de Jesús, 285.

VIII

PROBLEMAS MISIONALES DE LA EPOCA

1. Carácter de la colonización portuguesa, española y anglosajona, 290.—a) La colonización portuguesa en Asia, 290.—b) La colonización española, 290.—c) La colonización anglosajona, 294.—2. El Patronato, 295. 3. Relaciones con los indios y con los negros, 299.—4. La cuestión de los ritos chinos y malabares, 311.—a) Causas de la controversia, 311.—La dificultad en adaptar los principios cristianos a las culturas de las diversas naciones, 311.—Diversos métodos de evangelización, 313.—b) Objeto específico de la controversia, 315.—c) Evolución histórica del problema, 315. Ultimo acontecimiento, 318.—5. Las «reducciones» del Paraguay, 319.—a) Origen, 319.—b) La organización de las «reducciones», 321.—c) Fin de las «reducciones», 322.—d) Juicio sobre las «reducciones», 323.—Sugerencias para un estudio personal, 325.

EPOCA DEL ABSOLUTISMO

I

LA IGLESIA EN LA EPOCA DEL ABSOLUTISMO

Las circunstancias político-sociales y económicas de la Europa continental durante los siglos XVII y XVIII, aunque se admitan diversidades entre unos y otros Estados y la evolución que se produce ya en el siglo XVIII, ofrecen un conjunto de caracteres comunes, suficiente como para justificar el intento de trazar un panorama de la época, llamándola sencillamente época del Absolutismo. Es más, de algún modo se puede incluir también en este cuadro la época de la Restauración, es decir, el período que sucede inmediatamente a la Revolución Francesa, cuyos límites cronológicos pueden fijarse entre 1815 y 1830, o entre 1815 y 1848, precisamente por ser una época que trata, y en cierto modo lo consigue, de restaurar el sistema anterior a la Revolución aunque tuviese que admitir ciertos compromisos inevitables. El período que ahora nos ocupa ha sido denominado con otras denominaciones significativas: *época del barroco* (en realidad este nombre designa uno sólo de sus aspectos, apropiado sobre todo para el XVII, pero no tanto para designar el siglo XVIII), *Ancien régime*, expresión muy en boga, que debe su difusión especialmente al libro de Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution* (1856). En nuestro estudio trataremos ahora de perfilar rápidamente las características generales de la época, sobre todo las de mayor influencia en la vida general religiosa y más concretamente en la de la Iglesia, para analizar luego con mayor detención los aspectos esenciales de la vida de la Iglesia a lo largo de estos dos siglos.

I. *EL ABSOLUTISMO* [1]

Causas. El Absolutismo es el punto de llegada de un largo proceso que se inicia en la Edad Media y en el que confluyen diversos factores, sobre todo la lucha emprendida por la monarquía contra la nobleza y la ruptura de la distinción medieval entre el poder civil y el religioso. Particularmente, en Francia, este proceso histórico adquiere singular claridad: los reyes venían luchando desde hacía siglos, desde el XIV en adelante, por recuperar el poder que había pasado a manos de los señores feudales y usaron en la lucha todos los medios que van desde la astucia hasta la violencia.

A pesar de la recia resistencia de los señores feudales (recuérdese el caso de Carlos el Temerario, duque de Borgoña, a finales del siglo XV), hubo varios factores que se conjuraron para asegurar la victoria de la monarquía: la fuerte personalidad de ministros y soberanos, el cansancio tras las dramáticas vicisitudes de las guerras político-religiosas del siglo XVI y el apoyo interesado de la burguesía, que veía en el robustecimiento de la monarquía una garantía de paz y de seguridad para el comercio, un freno a las arbi-

[1] Aún es válido el cuadro trazado por H. Taine, *Origines de la France contemporaine* (París 1876: I, *La structure de la société*, II, *Les moeurs et les caractères*, III, *L'esprit et la doctrine)*; también el más reciente y más sintético de F. Funck Brentano, *L'ancien règime* (París 1926). Como trabajos más recientes, cf. además de la palabra *Assolutismo* de la Enciclopedia Italiana (de A. C. Jemolo), las dos síntesis: A. Amorth, *Dallo Stato assoluto allo Stato costituzionale*, en: *Questioni di storia moderna* (Milán 1959) 825-854 y también en 527-530, 851-854 abundante bibliografía; E. Bussi, *Tra Sacro Romano Impero e Stato Assoluto*, en: *Nuove questioni di storia moderna* (Milán 1964) I, 418-470 (bibl. 466-470). Obras más amplias, históricas y jurídicas: E. Bussi, *Evoluzione storica dei tipi di Stato* (Cagliari ²1954); *Storia d'Italia, dalla crisi della libertá agli albori dell'illuminismo*, de F. Catalano, G. Sasso, V. de Caprariis, G. Quazza (Turín 1958); F. Wagner, *Europa im Zeitalter des Absolutismus, 1649-1789* (Munich 1959); G. Astuti, *La formazione dello Stato moderno in Italia, Lezioni di storia del diritto italiano* (Turín 1967). Más bibliografía en «Staatslexicon» I, 35, y en LThK I, 81.

trariedades de los nobles y un campo posible de inversión de capitales. En España y en Inglaterra, las riquezas acumuladas con motivo de los descubrimientos y las ásperas tensiones en el interior de la nobleza fueron decisivas para la suerte de la dinastía. En Alemania se dio el proceso inverso y los príncipes lograron desvincularse de la autoridad imperial transformando prácticamente los antiguos feudos en Estados soberanos (paz de Westfalia, 1648). En los demás países antes aludidos, el resultado final fue el mismo: eliminados los enemigos más peligrosos (los nobles), el soberano pudo eliminar también los otros elementos que condicionaban su poder (los parlamentos, los Estados generales y asambleas parecidas), logrando concentrar en sus manos toda la autoridad.

También las vicisitudes religiosas favorecieron esta concentración. En los países protestantes la necesidad de una organización y de una autoridad que diese estabilidad a las nuevas corrientes religiosas condujo a que se le atribuyese al soberano la supremacía sobre las nuevas Iglesias, al tiempo que la paz de Ausburgo le otorgaba incluso el derecho de decidir la religión que habrían de seguir sus súbditos. En los países que permanecieron católicos la intromisión en los asuntos eclesiásticos parecía justificarse por la necesidad de combatir la herejía, error religioso, pero a la vez tambien peligro social, y se veía estimulado por el ejemplo de los países protestantes, además de serlo por la dialéctica intrínseca de todo régimen absoluto. En cambio, las corrientes filosóficas tuvieron un influjo muy escaso en la formación del Absolutismo. Las doctrinas políticas que prestaron base teórica al Absolutismo son contemporáneas o posteriores a la afirmación del régimen, no anteriores. Quiere ello decir que pudieron favorecer su desarrollo, pero no su génesis propiamente dicha.

Políticamente y de cara al exterior se declara el soberano independiente *(¡absolutus!)* de cualquier otra autoridad; concentra internamente en sus manos

todos los poderes. De cara al exterior ya no reconoce la autoridad imperial *(rex in suo regno est imperator)*, ni admite en modo alguno que tenga el Papa el derecho de sancionar la legitimidad de su autoridad. Internamente se caracteriza el Absolutismo, sobre todo, por la concentración de poderes y por el progreso en la uniformidad administrativa, aunque resulte todavía muy incompleta. Quedan reunidos en manos del rey todos los poderes políticos de manera exclusiva, total, indivisible e irrevocable *(summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*, Bodin, *De la république*, 1.I, c. VIII). También el sistema fiscal está en manos del soberano, que puede por medio de un simple edicto y sin pedir el consentimiento de nadie establecer nuevos impuestos. Los súbditos, privados de cualquier participación y de todo control en la vida política, en la imposibilidad de exponer crítica alguna, ni siquiera tienen garantías de que sus derechos esenciales queden sin lesionar. Para que vayan a la cárcel basta con que el soberano firme uno de los formularios ya dispuestos, que ordenan la detención con esta simple explicación: «car tel est mon plaisir» *(Lettres de cachet)*. Aun prescindiendo de este caso límite, el soberano, como cualquier autoridad superior, puede entrometerse en la administración, frenando el proceso normal de un procedimiento o de una instancia en la que se reivindica cualquier derecho. Lo que regula la administración no son los preceptos jurídicos, sino las «indicaciones de servicio». Suprimidas o limitadas las autonomías locales, los órganos periféricos son controlados por intendentes que proceden de la burguesía y que a pesar de que ostentan poderes muy considerables sobre la administración local siguen siendo simples instrumentos en manos del rey, lo mismo que los demás ministros, que más que colaboradores son puros ejecutores de las normas dictadas por el soberano. El ejército, dependiente antes de los señores feudales o de capitanes aislados, autorizados con documento real para reclutar tropas, está ahora al

servicio inmediato del rey, dotado de uniforme y debidamente encuadrado y retribuido. El proceso de unificación no logra derribar los privilegios y las barreras económicas, pero representa un paso adelante con respecto a la época anterior, mientras llegue la Revolución Francesa y determine el paso siguiente y decisivo. El reino, dado que, entre otras cosas, no existe una distinción clara entre derecho privado y derecho público, se considera propiedad privada del soberano, de tal forma que, en caso de morir sin herederos directos, puede, al menos en teoría, designar un sucesor elegido a su gusto. En la práctica esta situación acaba por facilitar las luchas más ásperas entre los diversos pretendientes a la corona, como ocurrió a principios del XVIII entre los aspirantes a las de España, Polonia y Austria.

Socialmente, el Absolutismo se apoya en la desigualdad de clases o, en otras palabras, en *los privilegios* concedidos a unos y negados a otros [2]. Un pequeño grupo de privilegiados, de elegidos, a los que se reservan honores, riquezas y poderes en abundancia... y frente a ellos, una masa sin fin de no privilegiados, una muchedumbre anónima que a menudo vive en condiciones económicas durísimas, obligada siempre a ceder el paso a los otros, sin posibilidad de hacer oír su voz porque carece de derechos políticos. Por

[2] Los historiadores del derecho no ven con buenos ojos que se aplique al *Ancien régime* la categoría de privilegio que juzgan anacrónica: «donde no vige... un principio de igualdad como constitutivo radical del ordenamiento político no puede hablarse de privilegio en sentido propio. En el Derecho canónico y en el feudal, que se prolongan en parte hasta la Revolución Francesa, tiene este término un significado del todo diverso... de *status* personales, de autonomías, de posiciones jurispublicísticas, de derechos adquiridos en relación con las autoridades superiores u otorgados por éstas, por vía de normal concesión soberana, de investidura, de delegación ordinaria o extraordinaria». (S. Lener, en CC 1969, II, 434). Creo, no obstante, que se debe conservar el término «privilegio» por su fuerza expresiva, aún aceptando plenamente las observaciones anotadas, que ayudan a profundizar en nuestro análisis.

largo tiempo será incluso incapaz de descubrir lo anacrónico de esta situación al contemplar su suerte apoyada por la mentalidad de la época y por la doctrina religiosa de que está embebida. Así es la sociedad del *Ancien régime* [3]. Los nobles se dividen en dos clases: *noblesse d'épée*, que comprende a los descendientes de los antiguos feudatarios, y *noblesse de robe*, en la que entran por concesión real y como caso excepcional personas que se han distinguido en el servicio a la monarquía, magistrados y altos funcionarios o los que compran el título en dinero contante, como ocurrió con algunos comerciantes, que así coronaban su antigua ambición. Todos ellos gozan de privilegios sociales, jurídicos y económicos. *Sociales:* acceso exclusivo a determinados cargos, sobre todo en el ejército (la profesión típica del noble es el ejército, donde tiene ocasión de probar su valor y su devoción a la monarquía; por esto únicamente los nobles pueden llegar a oficiales); colegios especiales para sus hijos, exención de las cargas públicas, distinciones especiales en los vestidos, en el teatro, en la iglesia [4]. El dato quizás más demostrativo, aunque no el más importante, lo da la fastuosa etiqueta de la corte con su lujo, sus fiestas, las distinciones honoríficas a los nobles, reducidos por otra parte a una función meramente decorativa; («le lever du roi», en Francia; en España «los grandes del reino» tienen el derecho de permanecer con la cabeza cubierta delante del rey). Este marco barroco encierra una maniobra política bien clara:

[3] Por lo que respecta al régimen de privilegio, cf. especialmente A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, 9 vol. (Turín 1894-1903), que sigue siendo una de las obras fundamentales y mejor informadas; parecidos detalles podrían tomarse de las historias del derecho de los demás países europeos.

[4] Pertile, *op. cit.*, III, par. 95, 138-166, *Dei Nobili:* p. 152: un decreto de Carlos Manuel III, rey de Cerdeña, determina los puestos que han de ocupar en el teatro las diversas clases sociales. En otro lugar se habla también de una iglesia con dos puertas, una para los nobles y la otra para el pueblo. Un decreto del duque de Saboya de 1688 prohíbe a los mercaderes, tenderos y artistas llevar espada.

deslumbrar a la nobleza con privilegios que satisfacen su amor propio y su codicia y la convierten a la vez políticamente impotente, teniéndola cerca para controlarla mejor, alejándola de la tierra, fuente de su riqueza, y obligándola a empeñarse para poder aguantar los gastos que supone la vida de la corte. De hecho, los nobles no pueden contar con otros ingresos que con los que provienen de sus campos. La mentalidad corriente, en profundo contraste con el evangelio y en conformidad con el sentimiento pagano, que juzgaba indigno de un hombre libre el trabajo manual, considera incompatible con la condición de noble no sólo todo trabajo manual, sino cualquier actividad comercial, es decir, todo aquello que en la práctica sea útil para la sociedad fuera de la atención a sus propios latifundios y del servicio militar. Son muchas las leyes que determinan de modo concreto esta incompatibilidad, que algunas veces se pretende (en vano, por supuesto) limitar a reducidos casos para obligar a los nobles a salir de su ocio, fuente de peligrosidad social, y a realizar algo útil. Todo será en vano hasta que llegue la Revolución Francesa, que representa un cambio de mentalidad radical y cruento [5].

Y, junto a los privilegios sociales, *los jurídicos.* Como ya hemos visto en otros casos, todo ideal y toda mentalidad a la hora de su realización tienden a concretarse en realidades jurídicas que en su aparente aridez revelan clara y eficazmente un determinado es-

[5] Pertile, *op. cit.*, III, 173, nota 76: ley toscana de 1750: se pierde la nobleza por ejercer artes viles y mecánicas, el comercio al detalle o al por mayor, la profesión de notario, procurador, cirujano o canciller. Reforma de las constituciones de Génova de 1576 en el mismo sentido, pero con la cláusula: *nihil praejudicare nobilitati artes serici, lanae et pannorum, dum tamen nobiles ipsi neque propiis manibus exerceant neque in apotheca resideant. Ceteras omnes artes... nobilitati repugnantes declaramus.* En el sentido opuesto se expresan algunas leyes españolas en el milanesado a finales del siglo XVII y algunos bandos de Richelieu. En general, a finales del siglo XVII y durante el XVIII la legislación anima a los nobles al comercio y a la industria.

píritu y que con su historia concreta caracterizan su evolución. La mentalidad típica del *Ancien régime*, el privilegio, se encarna en el fideicomiso, realidad jurídica merced a la cual dispone el testador que pase la herencia después de la muerte del heredero a otras personas que él mismo determina. Del fideicomiso nace el fideicomiso de familia y, en la práctica, el mayorazgo: el testador dispone que el patrimonio que él deja a su primogénito varón nunca pueda ser dividido, sino que pase intacto de generación en generación, de un primogénito al otro. Por este procedimiento se conservaban indefinidamente en algunas familias ingentes patrimonios, inalienables y a cubierto (con privilegios especiales) de las reivindicaciones de eventuales acreedores. Esta situación, conocida ya en el Derecho romano, se fue desarrollando en la Edad Media, pero cobra una función social relevante sobre todo desde el siglo XVI y a lo largo del *Ancien régime*. Era un privilegio que sólo se concedía a las familias nobles para asegurar la intangibilidad de su patrimonio y mediante ello la estabilidad de su poder. La ley, al asignar al primogénito la sucesión, no determinaba claramente los derechos de los otros hermanos. De todas formas, a éstos les quedaba el derecho de hospedaje en la casa del primogénito o de percibir una asignación. A veces la ambigüedad del derecho provocaba contiendas familiares. La evolución de esa situación va pareja con la evolución del poder y de la importancia de la nobleza y, en general, con la consolidación y el declive del Absolutismo. Promovido por varias leyes del siglo XVI, lo fueron limitando gradualmente los principios ilustrados del XVIII, que tendían a su abolición en la medida de lo posible, para combatir el régimen de privilegios. La Revolución Francesa y el código napoleónico lo abolieron definitivamente. Volvió a levantar cabeza a principios del siglo XIX durante la Restauración y desaparece definitivamente con los códigos modernos, inspirados

en el principio de la igualdad entre los ciudadanos [6].

El mayorazgo no era el único privilegio otorgado a los nobles. Recordemos la diferencia de fuero (tribunal especial para los nobles, juzgados únicamente por sus pares) y, sobre todo, la diferencia en las penas: galeras para los villanos y destierro para los nobles; azotes para los plebeyos y para los nobles, destierro. También en lo relacionado con la desigualdad de las penas podría establecerse una evolución parecida a la del mayorazgo: fue suprimida por vez primera por Pedro Leopoldo en el código penal toscano de 1786, inspirado en los principios de Beccaria, y luego por la Revolución Francesa; algunos códigos de la restauración volvieron a ponerla en vigor, por ejemplo en el reino de Cerdeña en tiempos de Carlos Félix; los códigos modernos lo suprimieron definitivamente.

No menos importantes eran los privilegios *econó-*

[6] Pertile, *op. cit.*, IV, 151-163; cf. también E. Volterra, *Istituzioni di diritto romano* (Roma 1961) 779ss.; *Novissimo Digesto italiano*, voz: *Fedecommesso*. Sobre la situación de los segundones, cf. una ley medieval: *Si haec portio* (la parte que les correspondía de la herencia paterna) *videatur modica... non est in consideratione, quia ipse tamquam nobilis poterit aliunde quaerere per suam industrian, eundo ad melioris fortunae compendium.* Evolución del mayorazgo apoyado por Carlos Manuel II, ley del 16-VII-1648 (Pertile, *op. cit.*, IV, 153); abolido en Toscana 22-II-1789 (Toscana estaba gobernada por entonces por el Gran Duque Leopoldo, a la cabeza de la legislación en toda Europa) con prohibición de crear otros nuevos; en Francia 25-X-1792 y código napoleónico, art. 896; restaurado de nuevo por el Imperio napoleónico en favor de la nueva nobleza 21-IX-1808, y por la Restauración con límites más o menos amplios (más favorable al mayorazgo la legislación del Estado pontificio de 1834 bajo Gregorio XVI); abolido definitivamente en Italia con la unidad nacional y con el código civil de 1866 (art. 849) y con el código civil de 1942 ahora en vigor (art. 692-693-694): se admite únicamente que el testador imponga al hijo, a la hermana o al hermano la conservación parcial o completa en favor de los hijos nacidos o por nacer, o de un ente público, la parte de la herencia libremente disponible. En España se abolió el fideicomiso en 1931, a poca distancia de Alemania y de Austria.

micos, que pueden resumirse en la exención de tasas, cuyo peso recaía por entero sobre el tercer estado [7].

Instrumento de gobierno apto para controlar las fuerzas enemigas, técnica sutil inspirada en el viejo *divide et impera*, el régimen de privilegio logra sus objetivos [8], pero deja al descubierto sus propios límites: mantiene desequilibrios sociales, que poco a poco van resultando anacrónicos, grava a la monarquía con gastos enormes para el mantenimiento de la vida de corte, hurta al erario caudales destinados a inversiones útiles y necesarias, malquista al tercer estado con la monarquía, siendo así que ésta debería encontrar en él su aliado natural. El sistema de privilegios chocará cada vez más contra la nueva mentalidad que se desarrolla en el siglo XVIII, más respetuosa con la dignidad fundamental de la persona humana y con su igualdad, y será a la larga una de las causas que determinarán el hundimiento del Absolutismo. No por ello se acabará el privilegio, secuela inevitable del egoísmo humano, pero el lugar del privilegio fundado en la sangre o en la religión, sancionado por las leyes y aprobado explícitamente por la opinión pública, lo ocupará el privilegio cimentado en las riquezas, en la inteligencia y en la habilidad personal, no reconocido oficialmente por ley alguna, es más, condenado por la opinión pública y, sin embargo, real. Significará de todas formas un paso adelante hacia la conquista de una igualdad efectiva, que aún hoy no se ha conseguido plenamente.

[7] Pertile, *op. cit.*, VI, I, 136-139, por lo que hace al privilegio del fuero: las normas varían según los países concediendo un fuero especial, bien ante los jueces civiles, bien ante los penales, pero el principio inspirador es siempre el mismo. No sólo los nobles, sino también las Ordenes de caballería tienen sus tribunales especiales. Para la diversidad de penas, cf. Pertile, *op. cit.*, V, 117-120. La pena capital se les aplicaba a los nobles diversamente: no se les ahorcaba, se les decapitaba: *si fuerit nobilis, debeat caput amputari, si fuerit popularis, suspendi debeat furca*. O incluso el estrado del suplicio se adornaba con colgaduras negras y con diez antorchas de seis libras. Por lo que respecta a la evolución de la legislación, obsérvese que en la Edad Media se había afirmado discretamente el principio de que los nobles debían ser castigados más duramente, dado que *nobleza obliga*. Este criterio se aplicaba matemáticamente: en Francia pagaban los nobles tantas libras cuanto centavos los villanos. Cuando las penas pecuniarias sustituyeron a las corporales, el criterio cambió, pues se sostenía que una multa menos grave en sí misma era para un noble, dada su especial sensibilidad, igual a la más grave que se le impusiese a un plebeyo. Esta mentalidad estaba profundamente enraizada lo mismo entre católicos que entre protestantes: Beccaria hubo de luchar por mucho tiempo aún contra los ilustrados hasta sacar a flote el principio opuesto. Cf. la edición del opúsculo de Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, hecha por F. Venturi (Milán 1964), especialmente en p. 541.

[8] Cf. el discurso del honorable Boncompagni en el parlamento subalpino con ocasión de la abolición del fuero eclesiástico en el reino de Cerdeña (1850): «La sociedad antigua estaba fundada sobre el privilegio; la monarquía era el privilegio de una familia, los nobles tenían sus privilegios, las ciudades sus privilegios; la autoridad era un privilegio y un privilegio la libertad...» *(Le leggi Siccardi*, Turín 1850).

Económicamente el mercantilismo, subordinando la economía a la política, se propone proporcionar a la monarquía los medios necesarios no ya para el bienestar verdadero de la población, sino para una política imperialista tan inútil como perjudicial. Dada la identidad entonces corriente entre riqueza pública y dinero líquido, se intenta atraer por todos los medios y mantener este dinero en las arcas estatales. A este fin apuntan los impuestos con que se grava la importación de productos acabados (colbertismo y proteccionismo), el apoyo que se da a la industria mediante premios a la exportación y otros sistemas, como el de rebajar los costes de producción y, en definitiva, los salarios. El mercantilismo lleva naturalmente a una guerra internacional. A pesar de la intensa actividad comercial y del aumento de la riqueza en el interior del país, los gobiernos absolutistas se enfrentan siempre con graves dificultades financieras y se ven obligados a repetidos endurecimientos fiscales, que no dan resultado por las malversaciones de los empresarios y la inmunidad de las clases privilegiadas, volviéndose en contra del pueblo oprimido por tasas que exceden

en mucho su capacidad. A pesar de la venalidad de los cargos, la alteración de la moneda y otros procedimientos, aumenta la deuda pública y en ocasiones se llega hasta la bancarrota estatal. Y mientras tanto van empeorando las condiciones de los campesinos y de los obreros y aumenta en proporciones impresionantes el número de los pobres y de los vagabundos, en hiriente contraste con la opulencia que lucen la corte y los palacios de los nobles.

La política exterior de los gobiernos absolutos, por influjo del capitalismo, trata de secundar un calculado imperialismo. Francia atiende a las llamadas fronteras naturales, cultivando un concepto que por mucho tiempo se juzgó objetivo y cuya subjetividad y arbitrariedad se han visto sólo en nuestros días, y aspira a conseguir la hegemonía sobre Europa. Inglaterra lucha por el dominio del mar, por el imperio colonial, por el predominio del comercio mundial. En la segunda mitad del siglo XVII afirma Luis XIV su potencia en Europa y logra conquistar para su política incluso a Inglaterra. Pero la exasperación ante los abusos continuos del Rey Sol, la crisis financiera de Francia, la unión personal entre Holanda e Inglaterra, el aumento del poder de los Austrias al producirse el alejamiento de la amenaza turca, logran a finales del siglo XVII inclinar la balanza, creando un nuevo equilibrio europeo basado en la influencia de Austria e Inglaterra, junto con la Francia, que queda sancionado en las paces de Aquisgrán (1748) y de París (1763).

En el Absolutismo, que consideramos, por simplificar, como un todo único, habría que distinguir en realidad varios aspectos: a) Absolutismo puro (época de Luis XIV): prevalece la concepción patrimonial del Estado, propiedad del Soberano reservada para su utilidad; b) Despotismo ilustrado (siglo XVIII): los reyes niegan toda libertad política, aunque se ocupan más de sus súbditos; reformas y acentuado jurisdiccionalismo; c) Restauración, que es más que nada un compromiso entre lo antiguo y lo nuevo en cuanto que se mantiene la uniformidad administrativa napoleónica, pero se rechaza cualquier tipo de libertad política; vuelta, aunque moderada, al régimen del privilegio.

II. *UNA SOCIEDAD OFICIALMENTE CRISTIANA* [9]

Un *principio fundamental* inspira el Absolutismo por lo que se refiere a la influencia que pueda tener la religión en la sociedad: debe reinar un perfecto paralelismo entre el orden político-civil-temporal y el espiritual-religioso-sobrenatural. Esta afirmación, que nunca llega a explicitarse con claridad, pero que está siempre implícitamente presente en la estructura del *Ancien régime*, no hay que entenderla en el sentido de una separación absoluta entre las dos esferas, como si hubiesen de ignorarse mutuamente, sino todo lo contrario, como una estrechísima colaboración de ambas sociedades, que derivan de un mismo principio y tienden al mismo fin: el bien del hombre. Más en concreto, se atenúa sensiblemente la diferencia específica que caracteriza la esencia, los fines y los medios de la sociedad política y de la eclesiástica [10]. La sociedad civil tiende a asumir ciertos rasgos sagrados, propios de la sociedad religiosa, y ésta a su vez adopta «los medios legales propios del gobierno temporal más que del eclesiástico, medios que, sin quitar la raíz moral de los males, encierra por cierto tiempo y a la fuerza en su propio recinto para que no se desborden en una

[9] Un cuadro brillante y sintético del Estado católico en la Francia del siglo XVIII puede verse en A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 11-16.

[10] Recuérdese la célebre definición de la Iglesia dada por Belarmino, que si no es la única definición dada por el famoso teólogo (cf. A. Antón, *De Ecclesia, schemata lectionum* [Romae 1965-66] 104-105), sí fue la que quedó más grabada en la mentalidad eclesiástica postridentina, probablemente porque correspondía perfectamente a la idea y a la imagen que se tenía de la Iglesia: *Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum (Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Coloniae 1620, II, cont. I, 1. III, c. 2. *Opera Omnia*, II, Parisiis 1870, 318). Cf. L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme* (París 1968) 97: «Ce dont on semble s'être plus scandalisé dans cette parole, c'est de son affirmation de la visibilité de l'Eglise. Ce qu'elle a de scandaleux, cependant, ce n'est pas d'affirmer que l'Eglise, son unité en particulier, soit visible, si même tout n'est pas visible, mais bien de concevoir cette visibilité comme celle d'un pouvoir politique, et qui plus est d'une prémiere espèce de dictature politique». Cf. p. 25: «Feu le Père Laberthonnière remarquait avec cette capacité de simplification qui était a la fois le fort et le faible de sa pensée: Constantin a fait de l'Eglise un empire, saint Thomas en a fait un systeme et saint Ignace une police» (cf. tr. ital. Brescia 1969).

inundación universal» [11]. Esta misma tendencia puede expresarse de esta otra manera: todo lo que está prohibido o permitido en el orden religioso debe estarlo igualmente en el orden civil, salvo raras excepciones. Si bien esta mentalidad es diametralmente opuesta a la de los siglos XIX-XX, que prefieren la separación completa de esferas de ambas sociedades, no ha desaparecido con todo la tentación de aplicar a cada una de estas sociedades los medios característicos de la otra, aunque haya tomado hoy el fenómeno una dirección única: si es verdad que la sociedad civil no se inspira ya en el modelo de la Iglesia, la Iglesia, en cambio, tiende a asimilar y a hacer suyas las estructuras y los métodos típicos de la sociedad democrática.

Tratemos de recoger las principales aplicaciones de este principio. Por vía de ejemplo aduciremos con frecuencia hechos y leyes de la primera parte del siglo XVII. No caeremos en anacronismo porque se tratará siempre de leyes de la Restauración, inspiradas todavía en la mentalidad del *Ancien régime*. Es obvio que la investigación podría ensancharse considerablemente.

[11] A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, n. 33. Cf. en la misma obra, nn. 57, 67, 139: uno de los argumentos tratados con mayor fuerza por Rosmini es precisamente la diferencia radical y específica entre la sociedad política y la eclesiástica y la necesidad de que ésta renuncie a conformarse, consciente o insensiblemente, a las reglas que rigen en la primera. De aquí nace la implacable crítica que hacía Rosmini en 1832-33 de la Iglesia del Antiguo Régimen.

1. *Derecho divino de los reyes* [12]

El Absolutismo, nacido por motivos históricos contingentes, buscó en seguida una fundamentación teórica. Bajo el influjo del protestantismo, apartándose de las doctrinas políticas medievales, más bien favorables a la participación del pueblo en la vida política (Escoto, Durando, Gil Romano, Jacobo de Viterbo...), varios escritores, como el rey Jacobo I de Inglaterra, William Barclay, Bodin, Bossuet, rodean el poder real de una aureola sacra, traspasando a la soberanía civil la consagración religiosa y las especialísimas prerrogativas de la suprema autoridad de la Iglesia [13]. La

[12] Cf. de la Servière, *De Jacobo I cum card. Bellarmino super potestate tum regia tum pontificia disputante* (París 1900); ibid., *Droit divin des rois*, en *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, I, col. 1186-1190; J. N. Figgs, *Theory of the Divine Right of Kings* (Cambridge 1914); M. Bloch, *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo 1924, París ²1961); E. Elter, *Compendium philosophiae moralis* (Romae 1934); P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (París 1936); R. Pissere, *Les idées politiques de Bossuet* (Montpellier 1943); O. Giacchi, *Lo stato laico* (Milán 1947); C. Giacon, *La seconda scolastica*, III (Milán 1950) 73-75, 164-68; M. Galizia, *La teoria della sovranità dal Medioevo alla Rivoluzione francese* (Milán 1951); G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche* (Milán 1953); *Gottesgnadentum*, en LThK, IV, col. 1111-1114 (con bibliog.). Cf. también P. D'Avack, *Confessionismo*, en *Enciclopedia del diritto*, VIII (Milán 1961) 929-945 (y bibliogr. pp. 944-945) y las críticas de S. Lener a la posición de D'Avack en CC 1969, II, 440.

[13] Cf. los diversos opúsculos de Jacobo I Estuardo (*The political Works of James I*, reprinted from the edition of 1616 with an Introduction by C. Howard Mcilwain (Cambridge 1918, en pp. XCV-CXI bibliog.); *The Trew Law of Free Monarchies* (anónimo 1598, pp. 52-70); *Basilikon Doron, or His Maiesties Instructions to his dearest Sonne, Henry the Prince*, 1599 (pp. 4-52); *Triplici Nodo triplex cuneus. Or an Apologie for the Oath of Allegiance* (anónimo 1607, el triple nudo eran los dos breves de Pablo V y la carta de Roberto Belarmino al arcipreste inglés Blackwel) 70-109; *A Premonition to all most Mightie Monarchies, King, Free Princes and States of Christendom* (pp. 110-168). Todas las obras fueron traducidas al latín (*Serenissimi principis Jacobi... regis... opera.*, etc., Londres 1619). Una exposición más amplia de la teoría la hizo por la parte protestante W. Barclay en su *De Regno et regali potestate* (1600) y por

monarquía es la única forma legítima de gobierno, y el derecho de los soberanos es imprescriptible e inalienable, superior a cualquier consideración de tipo utilitario. El soberano recibe su autoridad sólo e inmediatamente de Dios, sin que Dios se sirva de circunstancias externas secundarias para manifestar su voluntad. El Señor confiere su autoridad al soberano por medio de un acto positivo, parecido al que se verifica en la elección del Papa. Se opera, pues, una investidura trascendente que comporta un derecho intangible y otorga a la persona del soberano un carácter sacro. «Le roi ne tien son sceptre ni du Pape, ni del Archvêque de Reims ni du peuple, mais de Dieu seul» [14]. Es, por tanto, el lugarteniente de Dios en la tierra, la imagen viva de Dios que se sienta en el trono de Dios. La ceremonia de la consagración real con sus unciones y las plegarias que se recitaban sobre el rey tenían este significado [15]: el soberano adquiría un ca-

la católica Bossuet, por lo menos en la *Defensio cleri gallicani* (part. I, l. I, II, c.3) y en *Six livres de la République* de Bodin (1576). Bossuet atenuó en otros textos sus afirmaciones. No es preciso explicar aquí la diferencia entre la teoría del derecho divino tal y como la exponen estos escritores y la teoría, sólo aparentemente semejante, defendida a principios del siglo XIX por Haller, De Maistre, De Bonald, Taparelli. Ni es tampoco el caso de explicar por qué es tan distinto el problema del origen último de la autoridad en abstracto, prescindiendo del sujeto a quien le es conferida.

[14] Bodin, *op. cit.*, VI, c. 5.

[15] El Pontifical romano establece la liturgia para la coronación del rey o de la reina: unción, entrega de la espada (que se omite en el caso de la reina), imposición de la corona, entrega del cetro, entronización, comunión tras la cual el soberano *ex calice de manu Metropolitani se purificat*. Cf. *Pontificale Romanum* (Romae 1849, 981-1015, las ediciones sucesivas, desde la publicada por León XIII hasta la de Malinas de 1934, conservan aún el mismo rito, pero lo relegan al final, como un recuerdo histórico). Cf. también A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Sei e Settecento* (Turín 1914) 55ss.; ib., *Il carattere quasi sacerdotale dell'imperatore...* en: *Scritti vari* (Milán 1965) 6-12: los escritores jurisdiccionalistas del XVII y del XVIII subrayan que los soberanos no son simples laicos, puesto que han sido ungidos y consagrados en su coronación y revestidos, por tanto, de una especie de orden,

rácter superior al humano y una antiquísima tradición le atribuía el poder de curar ciertas enfermedades, especialmente la escrofulosis. Por ello eran numerosos los enfermos que en determinados días acudían de muy lejos a la corte convencidos de que lograrían la curación con el solo tacto real. Aunque no todos los enfermos veían cumplidos sus deseos, la curación de muchos de ellos, a pesar de que se produjese tiempo después de su encuentro con el rey, bastaba para mantener en pie tal creencia, auténtico fenómeno social que no es tan fácil de explicar [16]. «Je ne sais quoi de divin s'attache au prince et inspire la crainte aux peuples. Je l'ai dir, vous êtes des dieux. C'est a dire, vous avez dans votre autorité, vous portez sur votre front un caractère divin» [17]. El rey podía autoconvencerse de ser la expresión adecuada de la voluntad divina, de tal forma que un soberano más bien mediocre, en el ocaso del Absolutismo, Carlos Félix, rey de Cerdeña entre 1821 y 1830, aseguraba todavía que todo lo que hacía lo realizaba por inspiración divina, de tal forma que a veces escribía páginas enteras sin saber lo que había escrito sobre el papel, puesto que estaba seguro de la asistencia divina directa. De su comportamiento y de sus decisiones, únicamente tenía el soberano que rendir cuentas a Dios. Ninguna autoridad terrena, ni siquiera el Papa y *a fortiori* ningún parlamento y ninguna asamblea podían interferirse. Por el contrario, el rey podía reservar «en su real pecho» los motivos últimos de sus decisiones. Como se ve, liberando al príncipe de cualquier tipo de responsabilidad directa

cosa que les da en materia eclesiástica una competencia superior a la de cualquier simple laico.

16 Cf. M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (París 1961, bibl., pp. 1-14). Cf. especialmente pp. 410-29, *L'interpretation critique du miracle royale* y especialmente la conclusión final de la p. 429: «Ainsi il est difficile de voir dans la foi au miracle royal autre chose que le résultat d'une erreur collective...».

17 Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture*, 5, a.4, prop. 1.

para con sus súbditos, se daba un paso muy notable hacia la autonomía completa de la autoridad política con respecto a cualquier ley trascendente, que se continuaba admitiendo, pero de un modo vago e ineficaz. Esta era una de las muchas antinomias del «Estado cristiano».

A los súbditos no les quedaba, naturalmente, más que la obediencia ciega. «El respeto, la fidelidad y la obediencia que se le deben al rey no pueden ser alterados bajo ningún pretexto. Los súbditos no pueden oponer a la violencia del soberano más que protestas respetuosas, sin amotinamientos y sin murmuraciones, y oraciones por la conversión del soberano» [18]. «El primer deber de todo súbdito fiel es el de someterse de corazón a las órdenes de quien, siendo el único investido por Dios para el ejercicio de la suprema autoridad, es a la vez el único llamado por Dios a juzgar de los medios necesarios para alcanzar el verdadero bien. Por eso no podremos ya considerar como buen súbdito a quien osase aunque sólo fuese murmurar de las medidas que Nos creemos necesarias» [19]. Queda evidentemente excluida en cualquier caso la rebelión: el respeto a la dignidad transcenden-

18 Bossuet, *op. cit.*, 6, a.2, prop. 4 y 6.

19 A. Monti, *Un drammatico decennio di storia piamontese* (Milán 1943) 380. Cf. el reproche del mismo Carlos Félix a un funcionario que se había permitido poner reparos a una disposición: «Los ministros son simples órganos de la voluntad de sus señores a quienes les es concedido representar; no pueden erigirse en jueces de los actos de los soberanos, establecidos inmediatamente por la Divina Providencia, que les ilumina y hasta les ciega cuando quiere castigar a los pueblos que les están sujetos»; y en la misma obra, p. 446: «Cuanto más débiles o más mediocres eran los soberanos, mayor necesidad sentían de apoyar su autoridad en la religión». La teoría de la obediencia ilimitada al soberano fue desarrollada, sobre todo, por escritores alemanes del siglo XVIII, como Christian Wolff (1679-1754), Johann von Justi (1720-1771), *Grundsätze der Polizeiwissenschaft*, 1756, Joseph von Sonnenfels (1733-1817), *Grundsätze der Polizei-Handlung und Finanz*, 1765. Cf. una rápida síntesis en G. Astuti, *La formazione dell Stato moderno in Italia* (Turín 1967) I, 186-91.

te del soberano está por encima de la propia vida. Sólo resta rezar y echarse en manos de la Providencia, que vigila de modo especialísimo por los príncipes [20].

2. *La unidad política se basa en la unidad religiosa*

Si la unidad religiosa propia de la Europa medieval, que había sido una especie de *respublica christiana*, ha sucumbido como consecuencia de la Reforma protestante, y la división religiosa ha quedado definitivamente sancionada con las paces de Ausburgo (1555) y de Westfalia (1648), tanto mayor es ahora el empeño con que se trata de salvar la unidad religiosa en el ámbito de cada reino particular. No se concibe la posibilidad de un Estado, políticamente unido, dividido religiosamente y se sostiene que el único vínculo que puede unir poblaciones con costumbres diferentes y que no sienten aún profundamente su participación en el mismo patrimonio espiritual, todavía en formación, es el religioso. De ahí el dicho: «Un roi, une loi, une foi». Y el dulcísimo san Francisco de Sales, con férrea lógica, escribe al duque de Saboya rogándole que expulse del ducado a los herejes obstinados: ¡quien no desea entrar en el reino de Dios, no tiene derecho a tomar parte en el reino temporal!

Consecuencia obvia e inmediata de este principio: quien no siga la religión dominante se verá privado no sólo de los derechos políticos (exclusión de cualquier cargo público), sino incluso de los derechos civiles (libertad de domicilio, de tránsito, de profesión, de propiedad...). Este principio es válido tanto en los países católicos como en los protestantes. Son las aplicaciones las que varían. Así, por ejemplo, en Francia desde 1598 (edicto de Nantes promulgado por Enrique IV, hasta su abrogación por Luis XIV); en Polonia; en algunos Estados alemanes los acatólicos gozaban de diversos derechos civiles; privilegios muy especiales habían sido concedidos por Enrique IV a los calvinistas franceses que formaban una especie de Estado dentro del Estado. En Brandeburgo, de mayoría protestante, habían conseguido los católicos ciertos derechos. En Inglaterra, por el contrario, los católicos permanecieron hasta 1829 privados de todo derecho político y muy racionados en sus derechos civiles. Para completar el cuadro habría que hablar de las discriminaciones a que se veían sometidos los hebreos, pero, dada la importancia del tema, hablaremos ampliamente de él más adelante.

3. *La religión católica es la religión del Estado*

El Estado absoluto reconoce oficialmente la religión católica como la única verdadera y a la Iglesia como sociedad soberana, por lo menos dentro de ciertos límites que cada vez se pretenden restringir más y más. El reconocimiento oficial y la estrecha relación existente entre unidad política y religiosa lleva a considerar la religión católica y sus intereses como estrechamente ligados a los del Estado. Trono y altar se ven mutuamente vinculados.

[20] Esta teoría, aunque se difundió mucho, nunca fue aprobada oficialmente por la Iglesia. Es más, no le faltó la oposición de algunos calvinistas y jesuitas; Suárez y Belarmino defendieron el origen popular de la autoridad. Mayor ruido armó Juan de Mariana (1536-1624) con su obra *De rege et regis institutione*, publicada en 1599. En el c. VI del primer libro, *An tyrannum opprimere fas sit*, narra el asesinato de Enrique III rey de Francia (1589) en un latín clásico que parece encubrir una cierta aprobación del atentado; y poco más adelante, tras repetir la clásica distinción entre *tyrannus usurpationis* (en el acto de la agresión) y *tyrannus regiminis* (el que abusa de su legítimo poder), declara: «*Eadem facultas* (la de matarlo) *esto cuicumque privato, qui spe impunitas ablecta, neglecta salute, in conatum juvandi rempublicam ingredi voluerit... id non in cuiusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur*». (Este texto está también en M, p. 365). En 1610 fue quemado el libro públicamente y el general de la orden, Acquaviva, ordenó a los suyos que no publicasen nada sobre este tema sin aprobación especial y previa de Roma; cf. C. Giacon, *La seconda scolastica* (Milán 1950) III, 348-74, 410-42 y DTC, XV, 2.

4. *Defensa de la religión*

Como consecuencia, el rey considera un deber estricto la defensa y la promoción de la religión. El Estado y la Iglesia no tienden hacia fines diferentes, sino hacia una misma meta: el bien último del hombre. De aquí se sigue:

— el soberano trata de crear y de mantener las estructuras que hagan más fácil a sus súbditos la observancia de sus deberes religiosos; es más, les estimula por diversos procedimientos a su cumplimiento, que constituye el presupuesto necesario para el reconocimiento de algunos derechos;

— el soberano defiende la religión, impidiendo el proselitismo herético y prohibiendo la difusión de libros contrarios a ella. Esta mentalidad aparece de modo clarísimo en un edicto de Fernando IV, rey de Nápoles, de 1765: «Puesto que entre los deberes principales de un óptimo príncipe con respecto a sus súbditos figura el de velar y procurar la salvación y la felicidad de los mismos, así también entre los principales deberes relativos a Dios, dispensador de todo bien, ha de considerarse el de conservar ilesa dentro de sus dominios la religión, y de ahí se sigue la obligación que tiene de impedir todo lo que de cualquier manera pueda atacarla» (sigue la prohibición del *Dictionnaire de philosophie* editado en Lyon en 1764, de espíritu ilustrado). Es difícil y hasta quizás ocioso preguntarse hasta qué punto eran sinceras estas declaraciones o si más bien no responderían al afán de servirse de la religión para tutelar el trono. Esquematizando, podría decirse que ambos aspectos han coexistido siempre, acabando el segundo por prevalecer sobre el primero en el siglo XVIII.

Más importante es recordar que el proselitismo estuvo siempre prohibido con penas más o menos graves, según los Estados [21]:

[21] Cf. código penal toscano de 1786, art. 60: «El que enseñare doctrinas contrarias a nuestra religión católica, hacia la cual hemos alimentado y alimentaremos perpetuamente amor y celo constantes, queremos que, como perturbador del orden sobre el cual se asienta y se mantiene tranquila la sociedad, sea castigado con el rigor máximo y más ejemplar y nunca con pena menor de los trabajos forzados, sea por tiempo sea de por vida, según las circunstancias». En los tiempos anteriores el proselitismo era considerado como una herejía y castigado como tal, incluso con la muerte; en Francia, un edicto de 1757 condena a muerte «quiconque serait convaincu d'avoir composé, fait composer et imprimer des écrits tendant à attaquer la religion». (A. Dansette, *op. cit.*, p. 12).

[22] Cf. A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, V, *Storia del diritto penale* (Turín 1892) 434-63. Gravísimas eran, en general, las penas contra la blasfemia (multa, azotes, perforación o corte de la lengua, hoguera). Los sacrílegos son castigados hasta con la muerte. Cf., aunque sea durante el período de la Restauración, el código toscano de 1853, art. 133, notable sobre todo por la típica motivación arriba explicada, que no figura en los códigos posteriores: «Quien con fines impíos pisare, dispersare, manchare o profanare de cualquier otro modo las especies consagradas en las que está la presencia real de la divinidad, sea castigado con prisión». El mismo delito lo castigaban otros códigos italianos de la época con la pena capital (*Código de*

— los delitos contra la religión no se consideran sólo como contrarios al sentimiento religioso de una gran parte de los ciudadanos, fenómeno social de cierta entidad que la ley debe tutelar prescindiendo del valor objetivo de este sentimiento e interesándose únicamente por el mantenimiento del orden y por la tutela de los derechos individuales y sociales (mentalidad que inspira la legislación de los Estados modernos). Esos delitos contra la religión, por el contrario, son sentidos como una ofensa contra el patrimonio espiritual de la nación, como un delito de lesa majestad y, al mismo tiempo, como una injuria contra el Señor, cuyo honor tiene el Estado la obligación de defender. Por eso serán las penas por tales delitos severísimas [22].

5. *Las leyes civiles van de acuerdo con las canónicas*

Es decir, que el Estado no sólo se inspira para su legislación en la doctrina católica, sino que reconoce las leyes de la Iglesia, les da su sanción y el apoyo del

brazo secular para imponer coactivamente su cumplimiento; es más, a menudo el Estado hace suyas las normas canónicas, promulgando leyes civiles análogas en todo a las eclesiásticas. Este principio tiene una aplicación muy amplia. Baste con aducir algunos ejemplos.

El matrimonio religioso es la única forma de matrimonio y es la Iglesia quien lo regula absolutamente. No se ha difundido todavía la doctrina que separa en el matrimonio el contrato del sacramento, sometiendo éste a la autoridad eclesiástica y aquél a la civil. Aunque no faltan injerencias civiles en el campo matrimonial que prohíben, por ejemplo, los matrimonios de conciencia, no registrados públicamente, como sucede en Francia, en Toscana o en Nápoles, o que preceptúan determinadas formas jurídicas, la sustancia de la legislación sigue siendo la establecida por la sesión XXIII de Trento (noviembre de 1563) y el matrimonio se contrae únicamente *in facie Ecclesiae* [23].

Cerdeña, de Carlos Alberto, a. 161; *Napolitano*, a. 43; *Estense*, año 102; *Gregoriano*, a. 80) o con la cárcel *(Parmense*, a. 103). Es conocida la reacción que suscitó en Francia bajo Carlos X el restablecimiento en 1825 de la pena de muerte por sacrilegio, cosa que existía antes de la Revolución. Cf. para esta ley, J. F. Lespagnon, *La loi du sacrilège* (Rennes 1937) y, en síntesis, J. J. Oechslin, *Le mouvement ultra royaliste sous la Restauration, son idéologie et son action politique*, 1814-1830 (París 1960) 157-59. El título I de la ley castigaba así el sacrilegio: «la voie de fait commise volontairemente et par haine ou mépris de la religion sur le vases sacrés, ou sur les hosties consacrées». El relator del proyecto de ley hizo observar que con ella se introducía en la legislación la consoladora verdad de la presencia real. Al juzgar estas penas hay que tener en cuenta la estructura de la sociedad y la mentalidad del tiempo. En otras palabras, el concepto de justicia, aún expresando un valor absoluto, tiene un contenido concreto que varía según las diferentes épocas.

[23] El código del reino de Cerdeña, promulgado por Carlos Alberto en 1837, afirma explícitamente este principio: «El matrimonio se celebra según las normas y con las solemnidades prescritas por la Iglesia católica, salvo lo que contempla la prescripción especial que se refiere a los no católicos y a los hebreos». Cf. también los art. 140 y 144.

El Estado reconoce los votos religiosos y los actos a ellos contrarios se declaran civilmente nulos. En algunos Estados el religioso de votos solemnes es considerado como civilmente muerto y, por tanto, incapaz de heredar [24]. Otras leyes apuntan a facilitar, o, mejor dicho, a imponer, la observancia de los preceptos eclesiásticos, especialmente de las fiestas, de la abstinencia y del ayuno; se castiga la transgresión de estos preceptos, se prohíbe tener abiertas tiendas y negocios y divertirse en público durante las funciones sagradas, se castiga a los que no guardan en la iglesia la debida reverencia [25].

Especialmente significativa en su evolución resulta la compleja legislación sobre la prensa. Prescindiendo de las situaciones locales, que ofrecen diferencias no-

[24] Ley toscana 2-III-1769, ley de María Teresa 5-IX-1767 para Lombardía (A. Pertile, *op. cit.*, III p. 259). La disposición figura todavía en el código civil del reino de Cerdeña, promulgado por Carlos Alberto en 1837: los art. 714 y 715 privan a los miembros de las Ordenes monásticas y de las corporaciones religiosas regulares del derecho de hacer testamento y de heredar. La incapacidad cesa con la dispensa de los votos.

[25] Varios ejemplos en A. Pertile, *op. cit.*, 456: Decreto de Monferrato, 1573: «Mandamos a todos que no osen hacer bailes, espectáculos o juegos públicos en día de fiesta mandada por la Iglesia y mientras se celebran los divinos oficios... bajo la pena de diez escudos y la segunda vez de veinticinco». Las mismas disposiciones en Florencia, 16-III-1782 (cf. *Bandi ed ordini da osservare nel Granducato di Toscana*, XI, n. XIX). Cf. también el decreto de Manuel Filiberto, duque de Saboya, en 1567: obligación de ir a misa los domingos bajo la pena de doce sueldos. Decreto de Monferrato, 1559: el que no se arrodille en la iglesia al tiempo de la elevación, pagará tres escudos de multa. Cf. también, durante la Restauración, el reglamento de policía de Toscana de 1853: art. 45: prohibido en los días festivos tener abiertas las tiendas (excepto de alimentación), vender mercancías en la calle, transportar grandes cargas, trabajar a la vista del público, sin permiso de la autoridad civil, que lo dará sólo con el juicio favorable de la autoridad eclesiástica. Art. 47: prohibidos los juegos públicos durante las funciones. Art. 56: tabernas cerradas los domingos y días festivos durante la misa principal. Art. 788: salas de billar cerradas el 1 de noviembre, el 24 de diciembre, del miércoles al sábado santo.

tables, podemos resumir la situación en estas fases. En un primer momento, del siglo XVI al XVII, en varios países (no en todos) no existe más censura que la eclesiástica, tal y como se estableció en el Lateranense V en 1515 para libros y opúsculos de cualquier tema. El concilio de Trento la ratificó en 1547 en relación con los libros sagrados. La censura la ejerce en un primer momento el obispo y luego la Inquisición. Naturalmente, las decisiones eclesiásticas las sanciona después el Estado.

En una segunda época, el Estado interviene personalmente en la censura y la competencia de la Iglesia queda reducida a materias religiosas, diversamente determinadas, pero excluyendo siempre los problemas jurisdiccionales, es decir, los que tocan las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En la práctica, los escritores presentaban sus escritos a la autoridad civil competente, que los aprobaba o no y los pasaba en caso positivo a la autoridad eclesiástica para un segundo examen. Estas disposiciones valían también para los obispos, obligados a su vez, y a pesar de todas las protestas de Roma, a someter sus pastorales al «nihil obstat» civil. Aquí es donde el sistema dejaba al descubierto su propia contradicción: el mantenimiento de una estructura cristiana terminaba por quitar a la Iglesia parte de su libertad [26].

[26] Cf. P. Barone, *Mons. Charvaz e la libertà di stampa* (Pinerolo 1848); P. C. Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte, esposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la corte di Sardegna dal 1000 al 1854* (Turín 1854); A. Pertile, *op. cit.*, V, 674-76; F. Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I granduca di Toscana* (Florencia 1885); A. Mercati, *Raccolta di concordati...* (Roma 1919, cf. 355 y 515 y, para la Restauración, p. 633, concordato con Napoleón de 1818, art. 24). No todos los autores concuerdan al fijar la fecha en que los Estados se decidieron a ejercer una censura de prensa propia junto a la eclesiástica ya existente: en el Piamonte, por ejemplo, para algunos ocurrió esto a finales del XVI; en Toscana la censura estatal nace con la ley de Francisco II de 28-III-1743, que provocó agudas protestas de la Curia romana, puesto que establecía que la censura eclesiástica la ejerciese el representante del obispo en lugar de la Inquisición. En algunos Estados (Nápoles, Venecia, Francia, España...) ya existía la censura civil. Incluso los obispos habían de someter sus escritos a la revisión estatal: Roma trató inútilmente de que se abrogase la disposición correspondiente por considerarla lesiva a la libertad del magisterio eclesiástico. Típica de la praxis jurisdiccional, muy dada a multiplicar hasta el máximo los matices y a negar en la práctica lo que afirmaba en principio, la decisión que tomó el ministro sardo D'Ormea para calmar a Benedicto XIII: el gobierno no obligaría a los obispos a la censura, pero los tipógrafos no podrían imprimir los edictos episcopales sin el *nihil obstat* de la cancillería; en la práctica no eran los obispos los que presentaban sus escritos a la cancillería, pero tenían que someterlos los tipógrafos al examen estatal.

Es de notar finalmente que a las dos fases de la legislación sobre la prensa a que ahora hemos aludido siguieron otras dos: en un tercer momento abolió el Estado cualquier sanción civil a la censura eclesiástica, es decir, que prácticamente abolió la censura eclesiástica, pero conservó la civil (reforma de 1847); pronto—cuarta etapa—con la constitución de 1848 abolió todo tipo de censura preventiva. Aunque estas fechas se refieren a la situación italiana, el proceso es sustancialmente análogo en otros lugares.

[27] Mercati, *op. cit.*, I, pp. 224, 244, 252...

Los detalles a los que hemos aludido son suficientes para caer en la cuenta de la mentalidad, de las preocupaciones y de los métodos típicos de esta época, pendiente, más que de la formación profunda de las conciencias, de salvar las estructuras que facilitaban a la masa general la práctica cristiana, que se convierte en algo necesario para quien no quiere ir a contrapelo de las costumbres generales.

6. *Uso de la coacción por parte de la autoridad eclesiástica*

La tendencia a que antes hemos aludido de aplicar a la sociedad religiosa los procedimientos típicos de la sociedad civil aparece evidente en la posibilidad que se les brinda a los inquisidores, obispos y superiores religiosos de recurrir a la fuerza para castigar a los culpables. No contenta con esta posibilidad de acudir fácilmente al brazo secular, que en muchos concordatos se consigue explícitamente [27], la Iglesia afir-

ma y practica una potestad coactiva. La Inquisición y las curias episcopales (que gozan de amplios derechos para tutelar la moralidad pública) tienen su propio cuerpo de policía, al igual que los monasterios (femeninos) y los conventos (masculinos) tienen sus prisiones, que funcionan más de una vez [28].

[28] Cf. P. Suau, *S. François Borgia* (París 1910) 313, y *Monumenta Borgiae*, III (Madrid 1908) 492-93 y 504: cartas de Borgia de 31-V-1559 y de 16-VI-1560 al P. Laínez, general de la Compañía de Jesús: «Deseo saber si Vuestra Paternidad desea que usemos prisión o cepos para semejantes sujetos con el fin de corregir a los unos y de amedrentar a los otros. Se diría necesario usar de los medios comunes a todas las santas Ordenes religiosas; de otro modo no se puede vivir y no es cosa fácil. La prisión y los cepos hacen menos ruido que los que las cadenas, que hacen mucho ruido y dan poco miedo». «Quisiera que se castigase a algunos de estos apóstatas y que V. P. permitiese el uso de los cepos; los usan todas las santas Ordenes religiosas y no podremos prescindir de ellos». Parece que la petición tuvo su efecto: pocos decenios más tarde encontramos a algunos jesuitas encerrados en la cárcel de la casa; cf. F. Chabod, *Giovanni Botero* (Roma 1934) 211-12 (y ahora en *Scritti sul Rinascimento* [Turín 1967] 280-81). Cf. también F. Scaduto, *op. cit.*, 244: «En Toscana conventos y monasterios tenían cárceles propias, como el Santo Oficio... En 1770 se establece que los superiores de los conventos y de los monasterios pidan permiso si quieren tener cárceles o si no que las destruyan; además han de estar siempre abiertas a la vista de los oficiales del Estado y los detenidos deben gozar de los mismos derechos que en las cárceles gubernativas, y los superiores han de comunicar en el plazo de dos días los arrestos y sus motivos». Estamos ya en el período en el que el Estado interviene para limitar las competencias de la Iglesia, bien para afirmar su propia autoridad, bien para imponer una mayor uniformidad jurídica. Cf. también Mercati, *op. cit.*, I, 369, 455, 724 (se habla de la cárcel episcopal en la instrucción de Benedicto XIV a los obispos del reino de Cerdeña de 1742, en el concordato con Baviera de 1758 y también en 1834 en el concordato con Nápoles. «Cada obispo podrá tener en su palacio una prisión o cámara de corrección para los eclesiásticos que crea tener que arrestar o castigar»). Cf. G. Martin, *Aspetti della cura pastorale a Sarnano alla fine dell'ancien régime*, en RSCI 22 (1968) 139-45 (pena de cárcel impuesta por la autoridad eclesiástica a quien viola el precepto festivo). Es ya sabido que san Juan de la Cruz escribió en la cárcel de su convento algunas de sus más bellas páginas.

7. *Un caso límite*

Aplicando coherentemente el principio fundamental arriba recordado del estrecho paralelismo entre el orden religioso y el temporal, el papado lleva durante la Contrarreforma hasta la exageración algunas normas precedentes. El concilio Lateranense IV en 1215 había recomendado a los médicos que al atender a un enfermo llamasen al confesor, bien por no esperar a que el enfermo llegase al último trance, bien por cuanto la tranquilidad espiritual pudiese beneficiar también al cuerpo. La disposición adoptada por Pío V en 1566 es mucho más drástica y se entiende mejor en el contexto de los severos acuerdos que tomó durante su pontificado para la reforma de la Curia: los médicos, bajo pena de excomunión reservada al Sumo Pontífice, de expulsión de la orden de los médicos y de la adecuada multa, no deben visitar más de tres veces a un enfermo, si no demuestra con documento escrito haberse confesado ya. ¡Quien no quiere al médico espiritual no tiene derecho al médico del cuerpo! ¡En el momento del doctorado el médico ha de jurar la observancia de esta norma! Esta ley había sido pedida ya a Pablo III por san Ignacio de Loyola y más tarde la ratificó Benedicto XIII en el sínod romano de 1725. En ella se inspiraban los reglamentos de muchos hospitales: el enfermo tenía obligación de confesarse apenas ingresaba y antes de que se le practicase cualquier cura. Naturalmente que no faltaban personas de sentido común y auténticos santos, como san Camilo de Lellis, que se saltaban la letra de la ley, ya que no podían suprimirla. Aun suponiendo que la aplicación de semejante ley haya sido más bien escasa, queda siempre como un detalle muy significativo de una mentalidad tan heroica como absurda [29].

[29] Conc. Lat. IV, *Constitutiones*, 22, *Quod infirmi prius provideant animae quam corpori (Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 221). La bula de Pío V, *Super gregem dominicum*, de 8-III-1566, en *Bullarium Romanum*, VII, 430-31. Las disposiciones del sínodo romano de 1725, en F. L. Ferraris, *Biblio-*

8. *La asistencia y la educación*

El monopolio asistencial y de la educación le estaba reconocido, en la práctica, a la Iglesia, lo mismo que el de dirigir todo cuanto tuviese un carácter sagrado

theca canonica, juridica, moralis, theologica (París 1858) V, 603-606. Ya san Ignacio había obtenido de Pablo III en 1543 una disposición análoga bajo términos que hoy es imposible de precisar (¿quizá un bando del gobernador de Roma?). Es interesante leer los argumentos utilizados por el santo para demostrar su tesis: *Non est contra charitatem infirmo, nolenti confiteri, negare medicamina, licet mortem incurrat:* cf. *Monumenta Ignatiana S. J.* I (Madrid 1903) 264-65. Según Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesú in Italia*, II, I (Roma 1951) 190-194, san Ignacio no hizo otra cosa que pedir la actualización de la disposición del Lateranense IV. Así, efectivamente, pensaba el santo, por lo que solicitó el consejo de obispos y canonistas para tener apoyo en su decisión; en realidad existe una diferencia esencial entre las sobrias disposiciones del Lateranense IV y la praxis invocada por san Ignacio, impuesta en Roma por Pablo III y convertida en ley universal por Pío V, y esta diferencia demuestra la evolución de la mentalidad de la Iglesia desde el Medievo hasta la Contrarreforma. Cf. también L. F. La Cava, *Liber regulae S. Spiritus* (Milán 1946) 133 (c. XIII): el reglamento del hospital del «Santo Spirito» es por lo demás parecido al de Santiago, igualmente en Roma, del que da amplios pasajes M. Vanti, *S. Camillo* (Roma 1964) 59-60, 166-67: confesión obligatoria en el momento de ingreso de los enfermos en el hospital. Muchas veces los enfermos tenían que confesarse consumidos por la fiebre o temblando de frío. Cf. en esta obra y en p. 59: «No estaba en las manos de san Camilo —ni se hubiese atrevido a ello—oponerse a una disposición perentoria y general como la que regía en Santiago. Su iniciativa partía de la situación en que él mismo se había encontrado: dar antes que nada al enfermo el consuelo de las curas que él mismo había deseado y pedido», p. 166: «Enseñaba a cuidar del cuerpo del enfermo antes que del alma. Esto contrastaba con las leyes en vigor, a veces muy contrapuestas... Si el peligro de muerte no era tanto como para aconsejar la inmediata administración de los sacramentos, rogaba san Camilo que se atendiese antes a acomodar al enfermo en el lecho y a la restauración de sus fuerzas». Parecida inspiración demuestran las constituciones de los Hermanos de san Juan de Dios: cf. M. Marcocchi, *La riforma cattolica* (Brescia 1967) 318: «una vez puesto el enfermo en su lecho adviértasele amorosamente que se prepare para la confesión y si la enfermedad le permite hacerlo al entrar, que lo haga en seguida...»

o alguna conexión con él. El Estado no se interesará hasta el XVIII avanzado por la educación, que queda en manos de los religiosos de las diversas Ordenes (jesuitas, escolapios, barnabitas, hermanos de las escuelas cristianas y hasta benedictinos, etc.). Junto a las realizaciones encaminadas sobre todo a las clases acomodadas, como de hecho eran los colegios de jesuitas, surgen otras directamente dedicadas al pueblo, como las de los hermanos de las escuelas cristianas. La instrucción femenina se desarrolló menos, aunque no estuvo del todo ausente. Existían junto a los conventos los colegios para muchachas nobles o de la alta burguesía y más tarde los conservatorios, que surgieron al transformarse en el siglo XVIII algunos institutos contemplativos. Las hijas del pueblo estaban prácticamente abandonadas y sólo a finales del XVII nacieron algunas iniciativas providenciales, como las maestras pías, que abrieron en Roma y en el Lacio algunas escuelas siempre en número muy inferior a las necesidades. Sea por falta de medios o por la fuerte insensibilidad ante el problema, apenas si existía la instrucción popular y el porcentaje de analfabetos superaba el 90 por 100. Sea como fuere, lo poco que se hizo en este terreno lo realizó la Iglesia y no el Estado.

Las mismas consideraciones podrían hacerse a propósito de la asistencia, que la sociedad civil dejaba en manos de la Iglesia y que ésta atendía con los crecidos recursos de que entonces disponía. La Iglesia prestó una utilísima colaboración incluso en el sector de la estadística, ya que el Estado no llevaba censos regulares de la población, de tal forma que las únicas fuentes que hoy quedan son los registros parroquiales, que por entonces hacían el papel de los actuales registros civiles.

9. *Las inmunidades y su problemática* [30]

La Iglesia disfruta de numerosas inmunidades, es decir, de exenciones del derecho común, que afectan a las cosas, a los lugares y a las personas sagradas. Una conocida clasificación divide las inmunidades en reales, personales y locales.

a) Inmunidades reales.

Los bienes eclesiásticos están exentos de impuestos y se consideran como inalienables, para evitar cualquier peligro de disminución y para poder hacer frente con ellos a los amplios quehaceres sociales que se dejan en manos de la Iglesia. Al conjunto de los bienes inmuebles se les conoce con el nombre de «mano muerta». Un término tomado del Derecho germánico en el que inicialmente designaba a los individuos dotados de capacidad jurídica limitada. Después pasó a aplicarse a los religiosos, en cuanto que carecían de derechos, a las corporaciones religiosas y al patrimonio que constituía su base. Finalmente se aplicó a cualquier propiedad inmueble ajena al libre comercio. Con cierta frecuencia se pretendía hacer pasar por bienes eclesiásticos no sólo el patrimonio de las iglesias y conventos, sino también el de los curas y diáconos y hasta el de los simples tonsurados, que recibían a veces la tonsura sólo para tener derecho a la exención. De este modo, al ir aumentando la «mano muerta», los gravámenes fiscales acaban por caer sobre un número restringido de personas, insoportablemente cargadas, ya que casi siempre se trataba de trabajadores humildes. No faltaban otros inconvenientes: en primer lugar el hecho de sustraer al comercio una proporción ingente del patrimonio inmóvil del país, que aunque es verdad que se destinaba a obras sociales también lo es que a veces se explotaba muy poco racionalmente. La «mano muerta» se convertía así en un problema político y social; los tres concordatos más importantes del siglo XVIII (con España en 1737, con Cerdeña en 1741 y con Nápoles en 1742) se ocupan ampliamente del problema y tratan de salvar el principio y a la vez de cortar los abusos, manteniendo firme el principio de exención, pero precisando con exactitud la calidad y cantidad de los bienes exentos mediante una casuística que ocupa gran parte de los textos concordatarios. Así, mientras quedan excluidos los que no aspiran a recibir las órdenes mayores, los otros, «desde el día de su promoción al subdiaconado y no antes, gozarán cada uno de la exención de seis fanegas de harina al año, tanto mientras vive su padre como si ha muerto».

Podemos aludir aquí a los diezmos sacramentales, es decir, a los derechos del clero a exigir la décima parte (cabía reducir la proporción) de los frutos de la tierra o de las diferentes actividades como pago de los servicios espirituales hechos a la población. El diezmo no era ya una ofrenda espontánea, sino obligatoria, y el derecho del clero lo tutelaba el brazo secular [31].

b) Inmunidades locales.

Se reducen en definitiva al derecho de asilo reconocido a las iglesias y a sus edificios adjuntos: recordemos lo sucedido a dos conocidos personajes de *I promessi Sposi*, a fray Cristóbal, que antes de hacerse capuchino huye de la policía que lo busca por un homicidio y se oculta en un convento, y a Lorenzo Tramaglino, invitado también a esconderse en un con-

[30] La bibliografía sobre las inmunidades está comprendida en la relativa al jurisdiccionalismo, del cual constituyen un aspecto las inmunidades, y remitimos por tanto a la indicada en las notas siguientes. Por lo que respecta a la mano muerta, cf. las diversas obras sobre el reformismo italiano del siglo XVIII, que citaremos más adelante. Cf. para los detalles, sumariamente indicados en el texto, Mercati, *op. cit.*, 323-24 (concordato con España en 1737, nn. 5-9), 338-43 (concordato con Nápoles de 1741, ca. I, inmunidad real).

[31] Cf. algunos detalles en F. Scaduto, *Stato e Chiesa e in Toscana sotto Leopoldo I* (Florencia 1885) 241-242, y las críticas al sistema en A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe...*, números 139-40.

vento para librarse de la policía milanesa. Como institución apareció en los últimos tiempos del Imperio Romano y llegó a tener una función social muy útil en la oscura edad feudal salvando a los inocentes de la violencia ciega, frenando el curso de la justicia hasta que las pasiones estuviesen sosegadas y pudiese establecerse la verdad a plena luz. Util más bien en momentos de escasez de autoridad en el sector estatal, podía resultar y de hecho se convertía en un obstáculo para la justicia y el orden social cuando el Estado estaba ya en condiciones de cumplir con su misión. Baste con pensar que para conseguir la entrega de un reo que se hubiese refugiado en un lugar *inmune* era preciso el permiso de la *congregación de la inmunidad*, que había de reunirse en Roma. Mientras tenía el culpable todo el tiempo posible para buscarse un lugar más seguro. Esa es la razón por la que traten los concordatos también en este punto de salvar el principio, de evitar los abusos y de precisar con exactitud la extensión del privilegio. Pero lo hacen desarrollando una casuística que pierde casi por completo el sentido religioso [32].

c) Inmunidades personales.

Las inmunidades personales, además de la exención del servicio militar, comprendían sobre todo la exención de los eclesiásticos de la jurisdicción de los tribunales ordinarios y el derecho a ser juzgados por el tribunal eclesiástico. Esto es en pocas palabras el fuero eclesiástico [33].

La existencia de dos jurisdicciones distintas en el mismo territorio motivaba inconvenientes dada la dificultad de determinar con claridad la competencia de entrambos fueros. Añadíase la frecuente falta en los tribunales eclesiásticos de personas competentes y la incongruencia que suponía el que los eclesiásticos estuviesen casi completamente absorbidos por ocupaciones poco congruentes con su ministerio. En diversas ocasiones se trató de aclarar bien los límites de las respectivas jurisdicciones, pero el Estado seguía viendo con malos ojos el fuero eclesiástico [34].

[32] Sobre el Derecho de asilo, cf. Mercati, *op. cit.*, I 343-47, concordato con Nápoles: se indican en él los lugares exentos, los malhechores que quedann excluidos del derecho de asilo (incendiarios, secuestradores, envenenadores, asesinos, salteadores, ladrones...), la praxis a seguir, es decir, la entrega del refugiado por el ordinario a la autoridad civil, que lo mantendría en la cárcel *nomine Ecclesiae*. Sobre el derecho de asilo en Austria, cf. J. Maas, *Der Josephinismus*, I (Viena 1953) 132. Los inconvenientes de este sistema se adivinan en una carta de Giovanni Mastai Ferrati, el futuro Pío IX, entonces obispo de Imola, a su amigo el cardenal Falconieri. Mastai (abril 1843) cuenta que el guardián de un convento de franciscanos había dado derecho de asilo a un maleante. Mastai, deplorando lo ocurrido, trataba de convencer al guardián de que entregase a su refugiado, pero no podía obligarle a hacerlo ya que el buen franciscano se había apoyado en un derecho que le reconocía el Derecho canónico, mientras que el mismo Mastai temía incurrir en excomunión si violaba la inmunidad. El sistema se había convertido en un obstáculo insoportable para la recta administración de la justicia. Cf. A. Serafini, *Pío IX*, I (Ciudad del Vaticano 1958) 1320-21. Un episodio análogo en F. Gregorovius, *Diari* (Bérgamo 1915) 31: un ladrón se refugia en la iglesia de Santiago, en Roma, encaramándose en el altar: la policía está cerca de él, pero no se atreve a detenerlo. El ladrón permanece en su sitio largo tiempo y luego los frailes le ayudan a escapar (hacia 1850).

[33] Cf. R. Belarmino, *Disputationes de controversiis*... t. II, con. I, *de membris ecclesiae*, 1. I, *de clericis;* c. 30 (M, n. 503): *Licet non repugnet rationi absolute ut clericus subsit in rebus civilibus principi saeculari, tamen repugnat in ordine ad officium clericorum rite administrandum. Nam, ut alia omittam, turpissimum esset, si magistratus episcopum corrigere vel punire posset, a quo ipse corrigendus et puniendus est. Et quis feret, ut hodie sacerdos ad suum tribunal magistratus vocaret, cras autem magistratus vocaret sacerdotem ad suum? Nonne omnis reverentia quam necesario debent laici sacerdotibus, periret, si eos pro imperio coercere possent? Hinc igitur ante omnes principum leges humanum genus ratione docente constituit, ut ubique sacerdotes inmunes essent a jurisdictione principum laicorum.* Sería inútil insistir en demostrar cómo toda esta argumentación, lejos de tener un valor absoluto, responde a una situación histórica contingente.

[34] Cf. la motivación de la ley de 30-X-1784 por la que Pedro Leopoldo reduce prácticamente a poquísimos casos el fuero eclesiástico *(Bandi... sul Granducato di Toscana*, Florencia 1848, XII, MLXXVI): «... Hemos considerado también la

El cuadro no quedaría completo si no recordásemos algunos derechos que había conseguido la Iglesia en particulares circunstancias históricas. El Sumo Pontífice había llegado a ser titular de algunos feudos, sobre todo en el Piamonte, y naturalmente podía exigir en estos territorios los acostumbrados derechos feudales (prestaciones personales o *corvées*, impuestos, etcétera). Más importante era aún la alta soberanía feudal que el Papa ejercía sobre el reino de Nápoles. En 1059 Nicolás II, con el fin de contar con un apoyo contra los normandos, había otorgado en feudo a Roberto el Guiscardo (uno de los primeros normandos que bajaron a Italia) las tierras ya conquistadas y las aún por conquistar. (Nos llevaría demasiado tiempo y nos saldríamos de nuestro tema si nos pusiésemos a examinar el fundamento jurídico de este gesto pontificio: probablemente Nicolás II se consideró soberano de aquellas tierras en virtud de la Donación de Constantino que entonces se tenía por auténtica). En un clima histórico ya muy distinto del medieval, cuando el régimen absoluto había sustituido al feudal, la Iglesia seguía arrogándose la alta soberanía sobre el reino

incongruencia y la monstruosidad de que personas eclesiásticas que deberían estar siempre pendientes y ocupadas en la importancia de su santo y augusto ministerio, de sus tareas espirituales y de los estudios necesarios para sus graves e importantes cargos dentro del propio estado, instruir y edificar y conducir a los laicos por los caminos de la salvación, se sientan distraídas por los intereses del siglo, por los jaleos forenses... y que en estos tribunales sean más caras las costas de los que litigan y más gravosas las tarifas, cosas todas diametralmente opuestas al espíritu de caridad expresamente querido y recomendado por Jesucristo». Sobre la situación en el reino de Cerdeña en la segunda mitad del siglo XVIII, que citamos sobre todo a título de ejemplo, cf. Mercati, *op. cit.*, I, 371-72: están reservadas al foro eclesiástico: *a)* las causas que tratan de crímenes cometidos por los eclesiásticos; *b)* las causas civiles entre eclesiásticos; *c)* las causas eclesiásticas (referidas a esponsales, matrimonios, delitos contra la fe y contra la religión); *d)* las causas beneficiales que conciernen al «petitorio» (es decir, la existencia de un derecho al cobro de ciertas rentas derivadas del beneficio). Los acuerdos sucesivos irán restringiendo gradualmente la competencia del fuero eclesiástico.

de Nápoles, pretendiendo la entrega anual de un tributo que era llevado a San Pedro el 29 de junio por una mula blanca. Ningún Estado moderno podía aceptar ya semejante condición históricamente tan anacrónica ni reconocerse sometido a la autoridad de otro Estado en la esfera temporal. Era inevitable que surgiesen controversias interminables si la Santa Sede, teniendo en cuenta la mutación de los tiempos, no hubiese renunciado a su derecho que, aunque aparecía fundado históricamente de manera incontrastable, ya no suponía a lo sumo más que una útil moneda de cambio. Fue lo que ocurrió en el siglo XVIII cuando el ministro de Fernando IV Tanucci decidió en 1788 no cumplir con el «tributo de la mula». La polémica se apagó sólo en tiempos de Pío IX, quien en 1856, condescendiendo con los deseos de Fernando II, decidió (en secreto) renunciar a las pretensiones sobre Nápoles; el reino, en lugar del censo anual que estaba obligado a pagar, entregó al Papa de una vez y para siempre 40.000 escudos, que se emplearon en la erección de la columna en honor de la Inmaculada en la plaza de España, en Roma [35].

35 Sobre la cuestión de la hacanea, cf. Pastor, XVI, IV, 93-94. La misma mentalidad, empeñada en conservar a cualquier precio derechos históricos ya anacrónicos y sin ninguna relación directa con la misión espiritual de la iglesia y la salvación de las almas, aparece en la política de Clemente XI, 1700-1721. En 1701 el emperador Leopoldo I confirió a Federico III, gran elector de Prusia, el título de rey de Prusia. Clemente XI protestó solemnemente, sosteniendo que semejante concesión, hecha sin conocimiento del Papa, constituía una violación de los derechos de la Santa Sede, a quien únicamente, a tenor de los conceptos medievales, correspondía reconocer la legitimidad de los reyes. Inocencio III y antes que él Adriano IV y Nicolás II habían ejercitado este derecho en los siglos XI-XIII. Clemente XI se equivocaba al creer que podría disfrutar de las mismas prerrogativas en pleno siglo XVIII. Por lo demás, Clemente XI subraya otro aspecto de la cuestión, la inconveniencia de que sea concedido el título de rey a un protestante *(venerabilem sacramque regiam dignitatem, quae ut Dei singulare munus agnosci verique columen religionis atque ornamentum esse debet, in acatholico principe vilescere patiantur)*. Cf. la carta de Clemente XI a Luis XIV de 16-IV-1701 en *Clementis XI*

Hemos aludido a los inconvenientes reales de las inmunidades ante los que el Estado no podía permanecer indiferente. Pero no se trataba únicamente de daños prácticos, que quizá y al menos parcialmente hubiesen podido arreglar las dos partes con buena voluntad. Había una cuestión de fondo que hacía el problema poco menos que insoluble. El Estado moderno no podía admitir en su territorio la existencia de otra autoridad que reivindicaba para sí la jurisdicción plena en un sector no exclusivamente religioso, es decir, no reservado a la intimidad de las conciencias, sino con amplios reflejos y repercusiones en el orden social. Se podría como máximo *conceder* a la Iglesia el ejercicio de jurisdicción en asuntos temporales considerando la inmunidad como pura concesión del Estado, revocable unilateralmente, pero sin reconocerle un derecho propio y de origen que se extendiese a tanto.

Obrar de otro modo significaría para el Estado moderno renunciar a su misión propia, abdicar de su soberanía, en una palabra: suicidarse. A medida que se va clarificando y afirmando la conciencia estatal del siglo XVII en adelante y especialmente en el XVIII, crece hasta hacerse irreductible la oposición a las inmunidades y a la jurisdicción ejercida por la Iglesia con medios propios y en defensa de su propio estatuto jurídico. Antes o después tenían que acabarse los privilegios. Pero no conviene olvidar que el Estado moderno planteaba esta lucha movido no sólo por la conciencia de la autoridad que le competía en sectores en los que antes se reconocía la jurisdicción de la Iglesia, sino también, y quizás sobre todo, por la tendencia, característica de todos los Estados absolutos, a no reconocer ninguna otra autoridad dentro del territorio propio, aunque fuese en el sector puramente religioso, y a someter la actividad entera de la Iglesia al

opera, Epistulae (Frankfort 1729) 46, en M, nn. 538-40, y en italiano en EM, 253-55. Naturalmente la carta del Papa no tuvo ningún efecto.

control de la autoridad civil para llegar antes o después a la creación de una Iglesia nacional, es decir, estatal.

La Iglesia, por su parte, consideraba estas estructuras como condiciones necesarias para el cumplimiento más provechoso de su misión, creyendo no poder renunciar a ellas sin exponerse a graves peligros. Esa es la razón por la que se creó en defensa del sistema toda una compleja doctrina sobre el origen de las inmunidades, que algunos llegaron a defender como si fuesen de derecho divino y que los más moderados consideraban fundadas en la naturaleza misma de la Iglesia, que tiene derecho a todos los medios convenientes para conseguir sus fines, sin investigar suficientemente la crecida proporción en que los privilegios que disfrutaban los eclesiásticos eran fruto de una situación histórica contingente. La Curia romana y los obispos consumieron buena parte de sus energías en la defensa de unas estructuras que resultaban cada vez más anacrónicas y que en muchos casos eran hasta contraproducentes.

Recordaremos únicamente dos de los episodios tan frecuentes en el *Ancien régime*. Una larga controversia, que duró desde 1565 hasta 1580, enfrentó al gobierno de Milán con san Carlos Borromeo, el hombre prudente, pero terrible en su celo por la aplicación de los decretos tridentinos, que murió a los cuarenta y seis años consumido por amor a la Iglesia. El arzobispo no sólo exigía la plena libertad en el gobierno de la diócesis y de la provincia eclesiástica, incluido el derecho de aplicar sin trabas las disposiciones de los sínodos cada vez más abundantes y que a menudo rozaban viejos intereses y costumbres e imponían grandes sacrificios, sino que se arrogaba también el ejercicio imperturbado del foro eclesiástico sobre los eclesiásticos y, además, sobre los laicos culpables de inmoralidad. Para esto había organizado él mismo un minúsculo pero eficaz cuerpo de policía armada y no había dudado en ordenar la detención en la cárcel

eclesiástica de los concubinarios públicos. El gobierno español estaba dispuesto a conceder al arzobispo el apoyo del brazo secular, pero no toleraba que él mismo dispusiese a su gusto de fuerza armada. Los forcejeos entre Milán, Roma y Madrid duraron largo tiempo. Se agudizaron sobre todo al excomulgar san Carlos al gobernador de Milán, Alburquerque, y a su sucesor, Luis de Requesens (¡nada menos que un grande de España que podía permanecer con la cabeza cubierta en presencia del rey!). Y se complicaron todavía más con la oposición a las reformas patrocinadas por el arzobispo de una parte del clero que llegó hasta a fulminar la excomunión contra su pastor (¡un cardenal de la santa Iglesia romana, un Borromeo!). El asunto no llegó a solucionarse nunca de modo definitivo y sólo en 1580 se convino un *modus vivendi* entre partes, aclarado en 1615 con otro compromiso que trataba de definir mejor las competencias respectivas de ambas jurisdicciones.

Más clamoroso todavía fue el conflicto entre Pablo V y la república de Venecia, que se había negado a entregar al fuero eclesiástico a dos sacerdotes arrestados por delitos comunes. Pablo V, convencido según su propia declaración de que el desprecio del fuero eclesiástico llevaría inevitablemente a la negación del primado pontificio, lanzó el entredicho en abril de 1606; la república aceptó el desafío y ordenó a los sacerdotes no seguir las normas de Roma. La opinión pública europea saludó con entusiasmo a Venecia como campeona del moderno Estado laico, que no reconocía ya las inmunidades ni su fundamento teórico. El servita Pablo Sarpi fogueó de palabra y por escrito al Estado veneciano para que defendiese su justo derecho. La controversia alcanzó proporciones internacionales y concluyó únicamente con la mediación de Enrique IV, rey de Francia. El Papa retiró el entredicho y la república entregó los dos sacerdotes no al Papa, sino a Francia (1608). Pero la victoria sustancial fue para Venecia, que ni abrogó sus disposiciones,

ni se retractó de sus principios, ni se humilló ante el Papa. De esta manera el prestigio del pontificado recibía un golpe más bien grave por defender el fuero eclesiástico [36].

Pero la línea política de la Curia no cambió por ello. Se intentó conservar las inmunidades por medio de una serie de concordatos, que cedían un poco en el terreno práctico, pero que salvaban o trataban de salvar el principio teórico de un derecho inherente a la Iglesia en virtud de su propia naturaleza. En realidad los concordatos no resolvían casi nunca las cuestiones de principio, que los negociadores se encargaban de soslayar acudiendo a fórmulas equívocas que cada una de las partes interpretaba luego según su propia mentalidad. De esta forma todos los tratados se desarrollaban en un clima de ambigüedad fundamental que se reflejaba después en la aplicación del acuerdo. El resultado fue que la Curia romana gastó tiempo y esfuerzo sin mucho fruto; es más, con el peligro no siem-

[36] Sobre el entredicho de Venecia, cf. Pastor, XII, 85-136; la más reciente bibliografía la estudia B. Ulianich en *Roma e Venezia all'inizio del Seicento*, en *Studi romani* (1960) 207-213 (trabajos de Cozzi, Stella, Séneca, Chabod, Ulianich, Savio, Pirri); cf. especialmente, P. Pirri, *L'interdetto di Venezia e i gesuiti* (Roma 1959). Sobre las controversias jurisdiccionales de Borromeo cf. (además del texto del concordato de 1615 en Mercati, *op. cit.*, I, 262-65) M. Bendiscioli, *L'inizio della controversia giurisdizionale a Milano tra l'Arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato Milanese*, en «Arch. St. Lomb.» 53 (1926) 241-280, 409-462; E. Catalano, *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'etá di Gregorio XIII e Filippo II*, en «Atti d. Accad. d. Scienze», Palermo, IV, 15 (1954-55) II; P. Prodi, *S. Carlo Borromeo e le trattative fra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, en *RSCI, 11 (1957) 195-240; Storia di Milano*, X (Milán 1957) 300-355 (redactado por M. Bendiscioli); E. Catalano, *Gli ostacoli posti dal Senato Milanese alla publicazione del I Concilio Provinciale* (a. 1565), en *La Sacra Congregazione del Concilio, Quarto centenario della fondazione, Studi e ricerche* (Ciudad del Vaticano 1964) 599-615. Sobre otros continuos roces jurisdiccionales, cf. A. M. Bettenini, *Benedetto XIV e la reppublica di Venezia, Storia della tratative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici* (Milán ²1966).

pre evitado de provocar una agudización del anticlericalismo, que podía degenerar en sentimiento antiromano y antireligioso, y de olvidar intereses mucho más vitales.

La Iglesia de los siglos XVII y XVIII repitió sustancialmente el mismo error cometido ya por los pontífices del tardío Medievo, que se empeñaron en defender a toda costa su supremacía sobre Europa, en lugar de adaptarse a la nueva situación que suponía el nacimiento de los Estados nacionales celosos de su soberanía. La Iglesia se encasquilló en estos siglos en la defensa de privilegios como los del fuero, del derecho de asilo y de la mano muerta, ya ampliamente superados. Por otra parte, era muy difícil distinguir dos elementos bien diversos: la defensa de estructuras históricas contingentes y la defensa de la independencia de la misión de la Iglesia. Se podía ceder en el primer punto y mantener firme el segundo, pero ¿cómo superar la mentalidad del tiempo a la que tenía que resultar imposible entender cómo en una sociedad fundada sobre el privilegio sólo la Iglesia tuviese que renunciar a los suyos sin que ello supusiese un desdoro? [37] Y, sobre todo, cabía pensar, y con razón, que las inmunidades no fuesen más que un parapeto tras el que se escondía la verdadera finalidad perseguida por el Estado: la laicización de la sociedad y la subordinación de la Iglesia al poder civil. Ceder en un punto podía equivaler a comprometer el resultado final de la lucha.

Tal mentalidad es comprensible, pero hay que añadir al propio tiempo que los resultados de esta táctica parecen más bien negativos. No se salvaron los privilegios y se ensanchó el foso entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y mundo moderno en general, y la tutela de estructuras especiales del clero pareció justificar la afirmación de que toda ideología tiende a instrumentalizarse en beneficio de los que se consagran a ella. «El sacerdocio, afirma Rosmini, segregado del pueblo, por así decirlo, elevado a una altura ambiciosa por ser inaccesible e injuriosa por ser ambiciosa, degeneraba en un patriciado, en una sociedad peculiar, quiero decir al margen de la sociedad entera y con intereses peculiares, con sus propias leyes y costumbres» [38].

[37] Recuérdese el discurso de Boncompagni en el parlamento subalpino en 1850, ya citado parcialmente: tras haber recordado que el privilegio constituía una ley universal en el *ancien régime*, el orador continúa: «En aquella situación era natural que la Iglesia tuviese también sus privilegios; de no tenerlos, quizá no hubiese estado segura de cumplir plenamente su misión». La afirmación es históricamente válida hasta el momento en que los privilegios fueron respetados por el Estado y no supusieron un motivo de roce, que podemos observar ya a fines del XVII y sobre todo en el siglo XVIII.

[38] A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della S. Chiesa*, n. 21. Cf. también todo el capítulo V, nn. 129-165, que es una dura crítica al sistema de las inmunidades. En la nota del n. 160 se plantea Rosmini la pregunta: «En una sociedad civil ¿es equitativo que los bienes de la Iglesia estén exceptuados de los gravámenes públicos?» (Históricamente más que preguntar si era justo o injusto habría que preguntar si fue útil o contraproducente). Rosmini responde que la medida es justa si los bienes no exceden el presupuesto del clero. Cf. también el c. III, n. 73: «¿Quiere decir que, dejando a tiempo en manos de un Gustavo Vasa, de un Federico I o de un Enrique VIII las inmensas riquezas que poseía la Iglesia en Suecia, Dinamarca o Inglaterra... las habría salvado el clero pobre de esas naciones?» Cabe la misma pregunta a propósito de las inmunidades cuya defensa provocó un acentuarse del anticlericalismo. Cf. también el n. 60: el Estado «enriquece a la Iglesia si hace necesarios ciertos privilegios e inmunidades... a veces contra la justicia y contra la igualdad, provocando el odio del pueblo que no participa de esos privilegios».

III. *UNA IGLESIA CONTROLADA POR EL ESTADO* [39]

El apoyo del Estado a la Iglesia, otorgado bajo las fórmulas que acabamos de examinar, constituye uno solo de los dos aspectos que caracterizan las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el *Ancien régime:* la ayuda del brazo secular va acompañada en la práctica de un agobiante y minucioso control por parte del Estado sobre la casi totalidad de las actividades de la Iglesia. Ambos elementos de este sistema, aunque sean antitéticos, se desarrollan simultánea y paralelamente. Podría en todo caso afirmarse, en términos más bien aproximativos, que el primer elemento, la

[39] La bibliografía sobre el jurisdiccionalismo, sobre el jansenismo italiano del siglo XVIII, sobre el despotismo ilustrado, sobre las reformas del siglo XVIII (temas que se entrecruzan y acaban por coincidir, ya que el jurisdiccionalismo llega a su máximo apogeo con el despotismo ilustrado, éste se inspira en el jansenismo y no se limita a la teoría, sino que intenta, en parte al menos y a veces con éxito momentáneo, aplicar a la práctica sus principios) es hoy muy amplia. Cf. una buena síntesis bibliográfica en F. Valsecchi, *Il dispotismo illuminato*, en *Nuove questioni di st. d. Ris. e d. Un d. It.* (Milán 1961) I, 189-240 (bibliografía razonada de cada una de las tendencias historiográficas, 228-240). Cf. también la bibliografía de p. 22, nota, de V. del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milán ²1959) y de G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 24. Recordamos en particular los viejos estudios de F. Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico* (Turín 1924); F. Valsecchi, *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, 2 vol. (Bolonia 1931); J. Grisar, *De historia ecclesiae catholicae austriacae saec. XIX et de vita J. N. Tschiderer* (Roma 1936) (cf. bibliografía sobre el josefinismo en p. 1); véase, sobre todo, F. Maas, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Osterreich* 1760 bis 1850, 5 vol. (Viena 1951-61); L. Just, *Der aufgeklärte Absolutismus* (Darmstadt y Marburgo 1952); F. Fejto, *Un Hasbourg révolutionnaire, Joseph II. Portrait d'un despote éclairé* (París 1953); F. Valjavec, *Der Josephinismus* (Munich 1955); A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid 1955); E. Winter, *Der Josephinismus und sein Fortleben* (Viena 1963); A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo* (Ciudad del Vaticano 1964); A. Wandruszka, *Leopold II*, 2 vol. (Viena-Munich 1965, tr. it. Florencia 1968).

ayuda del Estado, prevalece durante el siglo XVII, mientras que durante el XVIII es el segundo de ellos, es decir, la subordinación de la Iglesia al Estado, el que asume la preponderancia.

Las teorías que otorgan al Estado amplias prerrogativas en materias eclesiásticas van desarrollándose gradualmente desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVII. Después del Cisma de Occidente y de la Pragmática Sanción de Bourges (1438), el jurisdiccionalismo va encontrando una formulación cada vez más sistemática y más coerente en las obras de Pierre Pithou *(Les libertés de l'Eglise gallicane*, 1549), de Edmond Richer *(De ecclesiastica et politica potestate*, 1641), de Pedro de Marca *(De concordia sacerdotii et imperii*, 1641), en los artículos galicanos aprobados en 1682, de los que hablaremos más adelante, en la enseñanza de Bernard van Espen, profesor en Lovaina entre el siglo XVII y el XVIII, en el libro de Johann Nikolaus von Hontheim, conocido como Justino Febronio, *De Statu Ecclesiae*, aparecido en la segunda mitad del XVIII y del cual nos ocuparemos más adelante. En Viena y hacia la mitad del XVIII tuvieron una gran influencia sobre los príncipes de la casa de Austria José y Leopoldo las lecciones del italiano Carlo Antonio Martini. En Italia hemos de recordar entre los máximos exponentes del jurisdiccionalismo en el siglo XVII al servita Paolo Sarpi, alma de la resistencia de la república de Venecia al entredicho de Pablo V. En el siglo XVIII se multiplican los autores jurisdiccionalistas, y entre ellos destaca el historiador Pedro Giannone, autor de una historia del reino de Nápoles, discutible históricamente, pero jurídicamente interesante, y del *Trirregno*. Giannone fue engañado para que pasase a territorio saboyano, y una vez allí, fue detenido y estuvo en la cárcel hasta su muerte. Pero la exposición definitiva del jurisdiccionalismo en sus principios fundamentales y en sus aplicaciones es obra del jurista Paul Joseph Ritter von Riegger (1705-1775) en su libro *Institutiones Jurisprudentiae Eccle-*

siasticae, editado en Viena en 1765 e impuesto en todos los Seminarios como texto oficial. Riegger formula un sistema, expone un ideal, que los estadistas de la época hacen suyo y tratan de aplicarlo en la medida en que lo permiten los tiempos, las circunstancias y la situación de cada reino. Los principios de Riegger son en el fondo una abstracción y, sin embargo, didácticamente hablando son más claros y útiles sus principios ideales que las aplicaciones más o menos coherentes que lograron acá o allá. Teniendo presente el esquema de Riegger captamos en seguida el espíritu de la época y comprendemos también las condiciones en que la Iglesia se encontraba y las luchas que hubo de sostener en cada uno de los países. Bueno será añadir que la aplicación integral de este sistema fue intentada en Austria por José II (1765-1790), quien debido a su carácter teórico, unilateral y obstinado, topó con una oposición más bien fuerte, aunque mezclada con la general admiración que despertaban su energía y sus realizaciones en otros muchos campos. En algunos lugares se procedió de acuerdo con la realidad, pero sin renunciar a las pretensiones del Estado. En esta línea es típica la postura de Pedro Leopoldo, hermano de José II, gran duque de Toscana de 1765 a 1790 y luego sucesor de José II en el trono imperial desde 1790 hasta 1792.

Desde el punto de vista jurisdiccionalista el Estado soporta con extrema dificultad la existencia en territorio propio de una sociedad que se presenta como soberana, independiente, con jurisdicción propia y no derivada de la autoridad civil. Los soberanos absolutos adoptan esta actitud en virtud de tres factores, sobre cuya existencia efectiva y sobre cuya real influencia sigue abierta todavía la discusión de los historiadores [40]: la tutela celosa de los poderes del Es-

[40] Cf. entre otras cosas, la discusión entre A. C. Jemolo y L. Salvatorelli en «Rass. St. Tosc.» 1 (1955) 68-71, y entre F. Valsecchi, *L'Italia nel Settecento* (Milán 1959) 673 y L. Salvatorelli, «Riv. St. Ital.» 72 (1960) 568; cf. también «Rass. St. Tosc.» 11 (1965) 188, 259, 196, intervenciones de M. Rosa y de A. Wandruzska. Mientras que Salvatorelli, de acuerdo con Wandruszka, defiende la inspiración propiamente religiosa del jurisdiccionalismo y de sus intervenciones, Valsecchi y Jemolo insisten en los aspectos prácticos y no valoran tanto lo religioso. Para M. Rosa los motivos religiosos, es decir jansenistas, chocan en determinado momento con los políticos.

tado, propenso a extender su control sobre la vida entera de los súbditos, incluso sobre las conciencias, celoso de cualquier otra autoridad especialmente si es de carácter internacional, muchas veces hostil al catolicismo y deseoso siempre de fundar una Iglesia nacional; la preocupación de resolver algunos problemas económicos echando mano si es preciso del tesoro eclesiástico; la persuasión de una auténtica misión religiosa en la eliminación de abusos reales a los que los obispos y los pontífices se oponían con harta debilidad. Los príncipes se sentían animados a mantener esta actitud incluso por algunos escritores eclesiásticos, como Ludovico Antonio Muratori *(Della publica felicitá, oggetto dei buoni principi*, Lucca 1749), que veían en la intervención estatal el único medio eficaz para una renovación religiosa. De todas formas los jurisdiccionalistas se guardan muy bien de negar explícitamente la libertad de la Iglesia, lo que hacen es limitarla a la intimidad de las conciencias, excluyendo de ella todo lo que pueda tener repercusión en el orden externo, aunque tenga relación con el dogma, el culto o la disciplina de la Iglesia. Es claro que dada la naturaleza de la Iglesia, compuesta por hombres y a ellos dirigida, la inmensa mayoría de las intervenciones eclesiásticas entra dentro de esta categoría última y la Iglesia puede quedar paralizada en la práctica. Una de las síntesis más claras de estos ambiguos principios del jurisdiccionalismo la hizo el ministro de José II Kaunitz en su carta al nuncio apostólico José Garampi, el 12 de diciembre de 1781 [41].

[41] Cf. el texto de la carta en *Sammlung der K. K. Landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico Ecclesiasticis vom Jahre 1767 bis Ende 1782* (Viena 1782) 150; y en K. Ritter, *Kaiser Joseph II* (Ratisbona 1867) 242-247; extensos extractos

La carta, redactada por mandato expreso de José II, se difundió después ampliamente por Austria como norma oficial para la burocracia de los Ausburgo. Al quejarse el nuncio de las injerencias imperiales en los asuntos eclesiásticos, le replicó Kaunitz: «La abrogación de abusos que no afectan a los principios de la fe o a la intimidad de la conciencia y del alma humana, no puede depender únicamente de la Sede Romana, dado que ésta no tiene autoridad ninguna sobre el Estado fuera de estos dos campos... Todo lo que se refiere a la disciplina externa del clero y de las Ordenes religiosas es de la competencia exclusiva del Estado... Por consiguiente, Su Cesárea Majestad está obligada en cumplimiento de su alta misión a proceder como lo ha hecho en el pasado en todo aquello que no afecta al dogma y a los problemas concernientes al secreto de conciencia... Bajo la jurisdicción soberana cae todo aquello que dentro de la Iglesia no

en J. Grisar, *De historia Ecclesiae catholicae austriacae saec. XIX* (Roma 1936) 62-64. A esta carta se le pueden sumar muchos otros documentos impregnados claramente del mismo espíritu. Véanse, por ejemplo, las *Instruzioni segrete per la giunta economale di Milano*, enviados por Kaunitz el 2-VI-1768: «Todo lo que no es por institución divina de la competencia exclusiva del sacerdocio, es objeto de la suprema potestad legislativa y ejecutiva del principado... A los apóstoles del divino redentor no se les han dado otras incumbencias que las espirituales de la predicación, la doctrina y el culto, la administración de los sacramentos y la disciplina interna de los eclesiásticos. Ni siquiera es independiente la autoridad del sacerdocio con respecto al dogma o a la disciplina; importa mucho al Príncipe que el dogma se mantenga en conformidad con el evangelio y la disciplina de los eclesiásticos con arreglo a las circunstancias del bien público, como para dejar en manos de cualquiera el legislar sin su intervención en materias tan decisivas». (F. Maas, *op. cit.* II, 288-289). Cf. también la relación de Kautnitz a José II de 22-III-1782 (F. Maas, *op, cit.*, II, 324-327), en la que se declara incompatible con la soberanía estatal el que «un soberano deje depender a millares de entre sus súbditos de las órdenes de alguien ajeno a su Estado o que no sea súbdito suyo» y que «el Príncipe es el único capaz de poder determinar lo que es beneficioso o perjudicial para la república», incluso en lo que concierne a la disciplina eclesiástica.

deriva de institución divina, sino que ha sido ideado o querido por los hombres y que debe su existencia sólo a la concesión o a la aprobación del poder soberano». Corresponde, por tanto, al Estado regular la administración de los bienes eclesiásticos, el nombramiento de los obispos y de los párrocos, la disciplina del clero y de los fieles y hasta el culto. En pocas palabras, la Iglesia queda reducida a la sacristía y aun allí no resulta del todo libre *(jura maiestatis circa sacra)*. Esta mentalidad, por lo menos en los países latinos, será la herencia dejada por el Estado absoluto al Estado liberal, que nunca logrará despojarse del todo de los arreos del jurisdiccionalismo.

1. *Derechos del Estado «circa sacra»*

Los derechos que se atribuye el Estado con respecto a la Iglesia, considerados entre las más importantes prerrogativas del Estado *(Ossibus diadematis inhaerent)*, pueden clasificarse de este modo [42]. El primer grupo comprende los derechos que, al menos en teoría, apuntan hacia la protección y defensa de la Iglesia. Mediante el *jus advocatiae et protectionis*, garantiza el Estado la unidad de la Iglesia, la pureza de la fe contra cualquier tentativa de apostasía, herejía o cisma. En consecuencia, al Príncipe se le considera *custos et vindex canonum*. Incluía esta categoría el derecho de los reyes de Sicilia, derivado de la concesión hecha por Urbano II en 1098 a Ruggero el normando, de ejercer las funciones de legado de la Santa Sede, es decir, de ejercitar en Sicilia los supremos poderes eclesiásticos como representante de la Santa Sede. Esta concesión, de la que pronto empezó a abusar el Estado, provocó abundantísimas controversias entre Roma y Nápoles hasta 1860. El *jus reformandi* autorizaba al Príncipe a introducir las reformas que juz-

[42] Sigo de cerca la exposición de V. del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milán 1959) 23-26; cf. también P. D'Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, I (Milán 1969) 257-66.

gase necesarias para eliminar abusos y para hacer más eficaz la actuación de los organismos eclesiásticos. El único árbitro competente de la oportunidad de estas reformas era naturalmente el Estado y no la Iglesia.

Un segundo grupo de derechos tiende a defender al Estado del peligro potencial que puede representar la Iglesia frente a él. Al Príncipe le compete un genérico *jus inspiciendi* o *jus supremae inspectionis* sobre las actividades de la Iglesia. En consecuencia, puede limitar la libertad de relaciones entre las Iglesias locales y la Santa Sede, vigilar concilios y misiones, regular la constitución de nuevas entidades eclesiásticas seculares o regulares, suprimir instituciones que no considere necesarias, vigilar la emisión de los votos regulares, controlar la administración del patrimonio eclesiástico... Así, por ejemplo, en los Estados absolutos, para entrar en una orden religiosa, masculina o femenina, era necesario dirigir la correspondiente petición a la autoridad civil, que tras haberse informado debidamente, daba o no daba su autorización [43].

El *jus nominandi* atribuye al soberano el nombramiento de los obispos, de los abades y de los funcionarios eclesiásticos. Este privilegio tenía unos orígenes más bien diversos. En Francia, por ejemplo, el concordato firmado en 1516 entre León X y Francisco I otorgaba al rey de Francia el derecho de nombrar todos los obispos (más de noventa), todos los abades (más de quinientos) y todos los priores del reino de Francia. Nótese que semejante concesión fue renovada en el nuevo concordato estipulado con Napoleón en 1801. En resumidas cuentas, que desde 1516 hasta 1905, desde el concordato de León X hasta la ley de separación entre la Iglesia y el Estado, todos

[43] Esta disposición, normal en el siglo XVIII, seguía en pie en Toscana en torno al 1850: cf. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 43-44. También es verdad que el elevado número de eclesiásticos convertía el ingreso en una Orden religiosa en un fenómeno del que el Estado no podía desinteresarse por completo.

los obispos franceses fueron nombrados por el Estado y no por la Iglesia. El Pontífice se limitaba a dar la institución canónica a los candidatos ya elegidos [44].

En otros lugares la concesión había sido hecha en circunstancias del todo excepcionales. En el ducado de Saboya, por ejemplo, para inducir a la abdicación al antipapa Félix V, que había sido duque de Saboya con el nombre de Amadeo VIII. Prácticamente antes o después todos los soberanos llegaron a poseer dicho privilegio, que no se podía conceder a uno y negárselo a otro. Unicamente en Alemania había quedado la elección en manos de los cabildos desde el concordato de Viena en 1448 [45]. Por otra parte, esta práctica se había convertido en habitual y no resultaba ninguna novedad, de manera que hasta el siglo XIX no se levantarán gritos de escándalo contra ella, en Francia con Lamennais y el «Avenir», en Italia con Rosmini en *Le Cinque Piaghe*. «Toda sociedad libre tiene el derecho esencial de elegir sus propios oficiales. Este derecho le es tan esencial e inalienable como el de existir. Una sociedad que ha dejado en manos ajenas la elección de sus propios ministros

[44] Texto del concordato en Mercati, *op. cit.*, 232-250. Las disposiciones sobre el nombramiento de los obispos en p. 236. Sobre el concordato de 1516, uno de los más importantes de la época moderna, cf. J. Thomas, *Le concordat du 1516*, 3 vol. (París 1910) y E. Bussi, *Un momento della storia della Chiesa durante il Rinascimento. Il concordato del 1516 fra la S. Sede e la Francia, en Chiesa e Stato, studi storici e giuridice per il decennale della conciliazione fra la S. Sede e l'Italia*, 2 vol. (Milán 1939) I, 191-212.

[45] En el caso de España no se trataba de un concordato, sino de un privilegio concedido por Adriano VI a Carlos V. Cf. V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1874) V, 139. Más tarde este privilegio fue confirmado en el concordato firmado entre Benedicto XIV y Felipe V en 1753: el Papa reconocía al soberano el derecho de nombramiento para todos los beneficios de España (unos 12.000), reservándose el nombramiento de sólo 52 beneficios. Este gesto fue muy criticado (por su excesiva condescendencia), pero era difícilmente evitable. Algo parecido había sucedido en Inglaterra poco antes de 1516 (según Rosmini, *Delle Cinque Piaghe...*, n.107 nota).

se ha alienado a sí misma: su existencia ya no es suya» [46]. Mediante el *jus exclusivae* puede el soberano eliminar de un determinado empleo a una persona que no le resulte grata. La aplicación más clamorosa de este principio se daba en los cónclaves con el veto a la elección de un cardenal que no fuese del gusto de una determinada potencia. El *veto* podía ser ejercido una sola vez en cada cónclave, antes de la elección, y, efectivamente, fue utilizado varias veces en 1644 a la muerte de Urbano VIII por parte de España y contra el cardenal Sacchetti, luego en 1655, 1721, 1730, 1758, 1823, 1830 y 1903. Los papas presentaron más de una vez sus protestas contra las injerencias estatales en los cónclaves, pero los documentos oficiales no hablan nunca explícitamente del veto. Como es sabido, Pío X, apenas elegido como consecuencia del veto presentado por Austria contra la elección del cardenal Rampolla, sospechoso de hostilidad respecto a los Imperios centrales, prohibió bajo pena de excomunión cualquier intento de impedir el nombramiento de un candidato a la tiara. Los tiempos estaban ya

[46] A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe*... n. 74. Rosmini analiza con agudeza los perjuicios de la práctica común del *Ancien régime:* prevalece el criterio político, los obispos resultan humillados, «siervos del Príncipe vestidos de obispos» (n. 120). «El gobierno civil carece del sentido que tiene el eclesiástico y cada vez que pone su mano en las cosas del santuario las enfría y las apaga con su roce» (n.160). El análisis que hace en los nn. 113-123 podemos aceptarlo sustancialmente como cosa hasta demasiado obvia. Podríamos preguntarnos cuáles serían los motivos que indujeron a Roma a sacrificar tan ampliamente su libertad. Rosmini lo dice sin decirlo, por los debidos respetos, pero deja entender que, al menos en parte, Roma sacrificó su libertad en aras de ciertas ventajas económicas (n. 107). En realidad la situación era muy compleja y en ella influyeron ciertamente otros motivos (especialmente la restauración de una armonía real entre la S. Sede y Francia con la abrogación de la Pragmática Sanción de Bourges de 1438), pero no se puede negar que el factor económico pesase grandemente en las decisiones romanas. El concordato de 1516, por ejemplo, restablecía implícitamente las tasas sobre los beneficios, cosa que le suponía al Papa varios millones. Cf. E. Bussi, *art. cit.*, 207, 210-211.

maduros para un gesto de este tipo; durante el *Ancien régime* nadie lo habría intentado, es más, muchos teólogos consideraban absolutamente lícita la intervención de los Estados. Por lo demás, el veto era el arma extrema de la que se echaba mano en última instancia. Bastaba el temor de que un cardenal fuese mal visto por Francia, España o Austria para que los electores le negasen su voto, aunque lo juzgasen adecuadísimo en otros aspectos.

El *jus placet* y el *exequatur* sometía al *nihil obstat* civil las actuaciones eclesiásticas tanto de Roma como de las Curias locales, a fin de cerciorarse de que no contenían nada que fuese contra la autoridad del Estado. Esta praxis era obligatoria incluso en el caso de las definiciones dogmáticas, de las dispensas de Roma, de la jurisdicción para la confesión, de la invitación de predicadores extranjeros, de los horarios de funciones, de las concesiones de honores y distinciones (hasta si se trataba de la autorización a los canónigos de llevar calcetines morados), para casi todo, en una palabra. Resulta mucho más fácil y es más sintomático enumerar los pocos casos que constituían una excepción: que un eclesiástico llevase peluca, que dijese misas votivas, que comiese carne en días prohibidos. El *exequatur* y el *placet* fueron siempre las armas fundamentales del jurisdiccionalismo, precisamente por su condición elástica, extensible a voluntad. Los gobiernos no renunciaron a ello jamás y Roma se vio obligada a tolerarlo, aunque se preocupó de evitar a toda costa cuanto pudiese parecer aceptación pacífica de un abuso. Se cedía ante la violencia, pero, a la vez que se claudicaba, se protestaba para salvar el principio [47].

El *jus circa temporalia officia* permitía al Estado confiscar las rentas de los cargos detentados por personas no aptas para ellos o, más a menudo, poco fieles a la monarquía. De esta forma, si un párroco,

[47] Cf. F. Maas, *op. cit.* II, 325, «ad. 3» y G. Martina, *Pio XI e Leopoldo II*, 31 y nota p. 184.

por ejemplo, ante la alternativa de obedecer al Papa o al Estado, como sucedió con motivo del entredicho de Venecia, escogía la primera solución, la fidelidad a Roma podía costarle la pérdida de todo lo necesario para vivir. El derecho de apelación *(jus appelationis, appel comme d'abus)* ofrecía, por el contrario, al sacerdote o al simple fiel la posibilidad de recurrir al Estado para que revocase los decretos de la autoridad eclesiástica. Si un obispo destituía a un sacerdote moralmente corrompido o rebelde, si un párroco negaba la absolución a un fiel, existía siempre la posibilidad de recurso al Estado para que revocase la disposición. Y no es que se tratase de simples hipótesis: el principio se aplicó con cierta frecuencia, cada vez que los conflictos entre la Iglesia y el Estado provocaban la negación de los sacramentos a algún funcionario estatal o cuando la aplicación de los decretos tridentinos resultaba poco grata a la autoridad. El *Jus dominii eminentis* autorizaba al Estado a gravar con tasas los bienes eclesiásticos y a administrarlos mientras careciesen de titular. El *jus patronatus,* que podía corresponder no sólo al Estado, sino también a algunas familias privadas, les permitía nombrar abades y rectores de las iglesias y casas religiosas sometidas al patronato.

Otro de los medios de control sobre la Iglesia eran *las encomiendas.* Se trata de una institución jurídica nacida en tiempos de Carlomagno, mediante la cual son concedidas las rentas de una iglesia o de un monasterio a un eclesiástico o un laico, que toma el nombre de abad comendatario. Este confía la administración y el gobierno directo de la abadía o de la iglesia a un representante suyo, prior u otro cargo, dejándole una autonomía mayor o menor según el interés, el celo o las ocupaciones del comendatario.

Las rentas se dividían en tres partes: una para el comendatario, que prácticamente no hace nada y se embolsa casi todo; otra para el sustento del prior, de los monjes y de la abadía o de la iglesia; la tercera

para las cargas económicas de la propia abadía. Consecuencia lógica de este sistema era la miseria a que se veían reducidos monasterios a veces riquísimos y la escasa autoridad del prior; es decir, en la práctica, la decadencia espiritual de la abadía. La extensión de las encomiendas va ligada al mayorazgo, del que ya hemos hablado, y se convierten en fórmula ideal para solucionar el futuro de los segundones. Era muy fácil por entonces dar un segundo paso y utilizar las encomiendas para acomodar también a los hijos ilegítimos, tan frecuentes en las familias nobles en las que la riqueza y la ociosidad facilitaban la violación de la fidelidad conyugal. Esta costumbre se hace más corriente después del destierro de Avignon y dura hasta la Revolución Francesa: parece ser que durante el siglo XVII cuatro quintas partes de las abadías francesas habían sido dadas en encomienda. Algunos casos rarísimos existían aún en el siglo XIX. Los nobles, como es natural, aprovechaban la primera ocasión posible para acomodar a sus segundones y bastardos y no hay que maravillarse de que hasta a algunos protestantes, como a Sully, o a niños de diez años se les asignase una encomienda o de que la misma persona recibiese más de una. Parece ser que Mazzarino tuvo hasta veintidós. El hijo del príncipe Conti fue nombrado en 1642, a los trece años, abad comendatario de Cluny para ruina trágica de la abadía, que en el siglo X había significado el centro de resistencia a la invasión del poder laico y de la renovación de la Iglesia y que poco después de esa fecha caería en la ruina material incluso. El célebre amigo de Jansenio du Vergier pasó a la historia con el nombre de Sant Cyran por ser abad comendatario de la abadía de tal nombre.

En pocas palabras, las encomiendas son uno de los casos más evidentes de instrumentalización de la religión en beneficio de la casta dominante. El fenómeno resulta sobradamente conocido: puede verificarse bien en beneficio del clero (inmunidad), bien, en el sentido

opuesto, en provecho de laicos astutos y decididos (encomiendas). Ambos casos son de alguna manera simétricos. La cosa era tan notoria que nadie la ignoraba: Lutero había protestado ya contra la situación, y el mismo Tridentino llegó a disponer severas disposiciones a este respecto, aunque confesaba claramente que no creía fácil su aplicación. En efecto, todo siguió igual y aun peor que antes. Faltó por una parte en la Iglesia una voluntad decidida de desarraigar este abuso y, por la otra, sólo una mutación radical en las condiciones socioeconómicas y, en concreto, sólo la supresión del mayorazgo y la decadencia de la nobleza podrían hacer eficaz una acción en este sentido [48].

A pesar de las encomiendas, las Ordenes religiosas consiguieron mantenerse relativamente independientes; mucho más independientes que el episcopado, ya que el nombramiento de los superiores locales, aunque sometido al *exequatur*, no estaba directamente en manos del Estado. Precisamente por esto las Ordenes religiosas eran una especie de pesadilla para los gobiernos absolutos que trataron por todos los medios de influir al menos en la elección de los superiores generales. El intento no dio más que un resultado parcial, ya que los institutos, viendo este peligro, prefirieron en muchos casos la elección de un superior oriundo de un país de importancia secundaria políticamente hablando (Italia o Alemania y no Francia o España). La Compañía de Jesús, por ejemplo, desde su fundación hasta su supresión en 1773, sobre dieciocho prepósitos generales cuenta sólo con cuatro españoles (de los cuales tres en los mismísimos comienzos: Ignacio, Laínez y Borja), diez italianos, dos belgas, un alemán y un bohemio. Los príncipes trataron asimismo de crear una rama nacional de las diversas Ordenes con un vicario general propio. Pre-

[48] Cf. sobre las encomiendas, Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, ed. cit. (Turín 1949) 155; Conc. Trid. sesión XXV, *De reformatione regularium*, c. XXI.

tendían con ello disminuir la dependencia de Roma, que hacía a las Ordenes más libres y fuertes. Al no conseguir tampoco esto, los Estados absolutos lanzaron una campaña de denigración contra la vida religiosa que, bajo el influjo de la Ilustración, llegó a su cumbre en el siglo XVII; limitaron, además, sus actividades y redujeron su número a determinados límites. La lucha tuvo su vértice al final del siglo, bien por la firme voluntad de los príncipes de corregir los abusos realmente existentes, o bien por sus pretensiones de beneficiarse con los bienes de los conventos. Muy especialmente, las Ordenes contemplativas, consideradas inútiles para la sociedad, hubieron de sufrir graves vejaciones.

2. *La elección del Papa acontecimiento político*

Pero nunca el Estado se hubiese sentido completamente seguro, nunca hubiese controlado del todo la vida de la Iglesia, mientras el centro, la Curia y los cardenales hubiesen mantenido su independencia. De ahí que se ejerciesen sobre el Papa especiales presiones para que en el nombramiento de los cardenales siguiese un *criterio preferentemente político*. A los pontífices no les resultaba fácil resistir ante el auténtico estado de asedio que los embajadores establecían en torno a ellos hasta salirse con sus propósitos, máxime cuando una negativa podía suponer perjuicios para la Iglesia, al provocar la reacción de un soberano que hubiese quedado descontento. Inocencio XIII, por ejemplo, se vio obligado a conceder la púrpura a un candidato absolutamente indigno, Dubois, ante las amenazas de Luis XIV, que estaba dispuesto, si se rechazaba su petición, a provocar un cisma. De otra parte, los cardenales se sentían fácilmente vinculados al Estado al que debían su promoción que, por lo demás, se apresuraba a dotarles con una pingüe pensión, que pocos, como san Roberto Belarmino, tenían la valentía de rechazar.

Durante mucho tiempo fueron nombrados para em-

bajadores de las potencias católicas (España y Francia) ante la Santa Sede cardenales que acababan por preocuparse más de los intereses de sus soberanos que de los de la Iglesia. Benedicto XV tuvo que amonestar al cardenal Acquaviva, que había sido embajador de España y estaba a punto de morir, a fin de que de la manera que pudiese en aquel momento extremo reparase los daños causados a la Iglesia con la ayuda que había prestado a los enemigos del papado y sus consejos a la corte de España. El cardenal Bernis, embajador de Francia, secundó fielmente las consignas de Luis XV para vencer la resistencia que Clemente XIV oponía a los deseos del rey. Es bien conocida la deslealtad de varios cardenales, al menos en el siglo XVII, para con el Papa. El cardenal Tencin, por ejemplo, pasaba por ser uno de los confidentes de Benedicto XIV, que le escribía con frecuencia confiándole detalles privados de muchos acontecimientos. El Papa, naturalmente, le había hecho prometer una absoluta discreción, y el cardenal prometió no revelar a nadie las cartas recibidas. Efectivamente, Tencin no pasó jamás a la corte de Francia los originales de Benedicto XIV, sino que enviaba únicamente copias.

La influencia de las potencias católicas, ejercida a través de los cardenales propios, era decisiva en la elección del Papa, que a lo largo de toda la Edad Moderna se convirtió en un acontecimiento en el que el elemento político desbordaba con mucho el factor religioso. Tener un Papa propicio valía tanto como ejercer más fácilmente el propio predominio sobre Italia, sobre la Iglesia y sobre Europa. La elección del Papa, que había sido durante el siglo XV el eje de la lucha entre Milán y Nápoles por la hegemonía en Italia, se había convertido en el XVI en un episodio más de la antigua lucha entre Francia y los Austrias por la conquista de Italia, presupuesto necesario de la hegemonía europea. Los príncipes se preparaban a esta lucha aun cuando la elección estuviese todavía muy lejos, encargando a los embajadores que estudiasen

los posibles candidatos y formulasen un plan de acción. En los cónclaves de los siglos XVI-XVIII, descritos por Pastor con abundancia de detalles y con sutiles análisis psicológicos, entraban en juego elementos bien diversos, casi todos humanos: temor a perder la posición lograda bajo el Papa anterior, celos del partido contrario, gratitud hacia la familia del Papa difunto y, sobre todo, fidelidad a la propia nación. Los cardenales se dividían en diversos grupos: los distintos grupos nacionales; el frente, más o menos amplio, de los cardenales creados por el Papa difunto, capitaneados de ordinario por el cardenal «nepote»; los cardenales pendientes antes que nada del bien de la Iglesia, llamados «los celosos» o, con la expresión irónica de un embajador español, «el escuadrón volante». Ninguno de estos partidos podía imponer aisladamente su candidato, pero era lo suficientemente fuerte como para excluir a las personas menos gratas. El resultado inevitable, al que se llegaba a veces tras meses de cónclave, solía ser un compromiso entre los diversos grupos, quizás con la victoria de un cardenal de segunda fila. Los respectivos embajadores apoyaban con presiones a sus cardenales nacionales, y en casos extremos, éstos estaban autorizados para poner el veto a un cardenal que no fuese grato a su soberano.

Así se entiende mejor la razón por la cual todos los papas de la Edad Moderna, a partir de Adriano VI, han venido siendo italianos: se pretendía con ello tener un Pontífice menos ceñido a la voluntad del rey de España o de Francia y, sobre todo, se pensaba, con razón, no provocar la susceptibilidad un tanto morbosa de cualquiera de las tres grandes potencias, Austria, Francia o España, evitando la elección de un súbdito de alguno de estos países. El escaso peso político ejercido por Italia en la historia moderna viene a ser, si no la razón principal, sí al menos una de las más importantes a la hora de determinar el peso preponderante que ejerce en el gobierno de la Iglesia; se trata de fenómenos complementarios. Pero

así se comprende también cómo fueron excluidas del pontificado personas dignísimas y, sobre todo, cómo en ocasiones resultaron elegidos hombres ya seniles, incapaces de aguantar físicamente el peso del gobierno de la Iglesia. Un Pontífice viejo, enfermo y cercano a la muerte no daba preocupaciones a los Príncipes. Precisamente cuando el cerco en torno a la Iglesia se hace más fuerte por parte de los Estados, en el siglo XVII, es más corriente el hecho—y no por casualidad—de un Pontífice viejo y débil, como lo fueron Benedicto XIII y Clemente XII.

Sería interesante seguir todos y cada uno de los cónclaves, con sus partidos, sus maniobras subterráneas, sus coloquios semiclandestinos y el apresurarse de los correos diplomáticos de las capitales europeas hacia Roma. Tomemos un solo ejemplo: la elección de Pablo V. A la muerte de Clemente VIII en 1605 dominaban en el cónclave tres partidos: los franceses, los españoles y los creados por el Papa difunto, que capitaneaba el cardenal «nepote» Aldobrandini. Este partido apoyaba la candidatura del cardenal Baronio, oratoriano, ilustre historiador. Pero los españoles se oponían cerradamente por la hostilidad manifestada por él en sus obras a los privilegios eclesiásticos de España y en especial a la monarquía siciliana. El cardenal Avila, jefe del partido español, no dudó en recurrir a una falsificación, inventando dos cartas del virrey de Sicilia, que presentó a los cardenales. La falsificación fue descubierta, pero Baronio no consiguió los votos requeridos y prevaleció la candidatura del cardenal Médici con el nombre de León XI. Al ocurrir, quince días más tarde, su muerte, el cónclave estaba aún más dividido; los españoles presentaron la candidatura del cardenal Sauli, con la que estaban conformes los franceses, pero que Aldobrandini rechazaba porque Sauli se había opuesto antes a la elección de Clemente VII. El cardenal «nepote» seguía apoyando a Baronio, rechazado por los españoles.

Estaba a punto de salir el *homo novus*, el cardenal

Tosco, antiguo soldado de modales más bien rudos. Baronio, nerviosísimo, hizo saber al grupo de cardenales que estaba tratando de la elección que semejante elección sería un escándalo, y que él, Belarmino y Tarugi serían los últimos en aceptarla. Estas palabras produjeron una fuerte impresión, de tal guisa que uno de los cardenales exclamó: «Y ¿por qué no hacemos Papa a este santo varón?» Mientras algunos manifestaban su aprobación gritando: «Viva Baronio», éste se defendía con todas sus fuerzas declarando que nunca aceptaría, al mismo tiempo que gritaban otros que Baronio no sería papa jamás. Fue poco menos que un tumulto. Tras un nuevo escrutinio, que arrojó treinta y ocho votos para Baronio y veintidós para Tosco, la oposición irreductible de Baronio, la aversión contra él de los españoles y la imposibilidad de que prosperase tal candidatura obligó a los cardenales a buscar otra solución y se pensó de improviso en el cardenal Camilo Borghese, que por modestia o por estrategia había permanecido al margen hasta aquel momento. El cansancio de la lucha y las cualidades del candidato hicieron que pronto hubiese acuerdo en torno a su nombre, y el 16 de abril de 1605 era elegido Camilo Borghese con el nombre de Pablo V. Así, a un viejo enfermizo, enterrado por un catarro, sucedía el más joven y más robusto de entre los candidatos. Posteriormente volvería a repetirse más veces este alternarse de pontífices de cualidades y tendencias opuestas, fenómeno bien explicable si se tiene en cuenta la psicología de los electores [49].

[49] Sobre la fallida elección de Baronio, cf., además de Pastor y de sus biógrafos, en especial Calenzi, F. Ruffini, *Perché Cesare Baronio non fu Papa. Contributo alla storia della Monarchia sicula e dello jus exclusive* (Perusa 1910) Para la situación general del pontificado en la época del Absolutismo conviene tener en cuenta algunos datos estadísticos, muy significativos para quien sabe interpretarlos por encima de su aparente aridez. Las vacantes más largas fueron las de la elección de Pío VII (seis meses y trece días de sede vacante, tres meses y cinco días de cónclave); Benedicto XIV (respectivamente seis meses y once días, y cinco meses, veintinueve días y 255 escru-

3. *Medios defensivos de la Iglesia*

La Iglesia trataba como de defenderse del asalto de los Príncipes, facilitado por todos los factores que hemos enumerado. Procuró formar cristianamente a los hijos de las clases dirigentes a través de los colegios de jesuitas, que contribuyeron eficazmente a aislar del protestantismo amplios sectores de Alemania, si bien no lograron neutralizar la influencia laicista y anticlerical de la cultura moderna, que cada vez, a partir de finales del siglo XVI, ganaba más adeptos entre las clases cultas. Se pretendió también influir directamente sobre el Príncipe por medio de los confesores y consejeros de corte encargados de recordar al soberano sus deberes. San Vicente de Paúl fue por cierto tiempo consejero de la corona e influyó positivamente en la elección de los candidatos a las sedes episcopales. Una buena parte de los confesores de corte salió de entre los jesuitas, siendo los más famosos el P. Cotón, confesor de Enrique IV, y el P. La Chaise, que lo fue de Luis XIV. No siempre consiguieron éstos mantenerse inmunes ante la fascinación y el prestigio que rodeaban al soberano, y, por lo menos algunos de ellos claudicaron ante el espíritu galicano que dominaba por entonces en Francia. En conjunto, puede considerarse útil su actuación, aunque en muchas ocasiones hubieron de limitarse a elegir el mal menor. Los concordatos, que se multiplicarían en la Edad Moderna, serían los que defendiesen de modo muy especial a la Iglesia [50], haciendo frente a las pre-

tinios); Inocencio XII (cinco meses y doce días, cinco meses); Pío VI (cuatro meses y veintiséis días, cuatro meses y nueve días); Clemente X (cuatro meses y veinte días, cuatro meses y nueve días); Clemente XIII (cuatro meses y veintiún días, cuatro meses y siete días); Clemente XIV (tres meses y diecisiete días, tres meses y cuatro días). Si prescindimos de la elección de Pío VII, que ocurrió en cirunstancias excepcionales, no hay mucha diferencia entre la duración de la sede vacante y la del cónclave. El cónclave más largo de la Edad Moderna es el de la elección de Benedicto XIV. Habría que remontarse al cisma de Occidente o al destierro de Avigno para encontrar un interregno tan largo (veintiocho meses de vacante para las elecciones de Juan XXII, en 1316, y otros tantos un siglo después para la de Martín V en 1417). Es interesante constatar cómo se prodigan los cónclaves largos desde la mitad del siglo XVII. El motivo es evidente: ya no se trata de los enfrentamientos entre los Colonna y los Orsini u otras familias romanas, como ocurría en la Edad Media, sino de las injerencias de las potencias católicas, apostólicas y cristianísimas. que aumentan al consolidarse el Absolutismo. Por lo que respecta a la edad de los papas, limitándonos al período posterior a 1600, tenemos estos datos: edad media en el siglo XVII, 66,58; en el XVIII, 64,58; después de 1800, 64,58. No hay, pues, aparentemente mucha diferencia entre los pontífices de antes y después de la Revolución Francesa. Los papas más jóvenes fueron Clemente XI (cincuenta y un años), Pablo V (cincuenta y tres), Urbano VIII (cincuenta y cinco), Clemente VIII (cincuenta y siete) y en el siglo XIX, Pío IX (cincuenta y cuatro). Y los papas más ancianos: Clemente X (ochenta), Alejandro VIII (setenta y nueve), Clemente XII (setenta y ocho), Inocencio XII (setenta y seis), Benedicto XIII (setenta y cinco) y, en nuestros días, Juan XXIII (setenta y siete). Naturalmente que la edad representa sólo uno de los elementos que hay que tener en cuenta para juzgar de la energía de un Papa. Juan XXIII es en este aspecto un ejemplo bien significativo. Quien tenga presente la complejidad de los datos y los criterios para valorarlos, se dará cuenta de que si la edad media de los pontífices no cambia sustancialmente en tres siglos y medio, el período de 1650 a 1800 ofrece los ejemplos más numerosos de papas elegidos en edad avanzada y en condiciones físicas precarias. Una vez más la razón es evidente.

[50] La actividad concordataria de la S. Sede—que llegó a absorber tantas energías de la Curia romana—encierra un interés múltiple para el historiador, en cuanto que revela la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de las tareas que le corresponden en la sociedad en que vive, y de los medios que reivindica para el cumplimiento de su misión. Evidentemente que estos medios varían según las circunstancias y en particular según la mentalidad de la época y los peligros que amenazan. La *Raccolta di concordati*, de A. Mercati (Ciudad del Vaticano 1954), comprende los acuerdos entre 1098 y 1954 de diversa entidad estipulados entre la S. Sede y las diversas naciones. De entre éstos, 37 fueron firmados entre 1098 y 1700, seis siglos; 36 en el siglo XVIII; 44 en el XIX y 47 en la primera mitad del XX. Los concordatos, ajenos a la mentalidad medieval, se multiplican en la Edad Moderna, ello debido no sólo a la complejidad del mundo moderno en sus relaciones, sino ante la necesidad de proteger debidamente a la Iglesia de los ataques primero del jurisdiccionalismo, del liberalismo y del totalitarismo des-

siones crecientes del Estado absoluto. La Curia trataba por su medio de obtener garantías jurídicas concretas del Estado, de salvar los principios, aunque se viese obligada a renunciar a su aplicación, de imponer ciertos límites a las pretensiones del Estado. Nos hemos referido ya, bien a algunos concordatos de entre los más importantes del siglo XVIII [51], bien a las dificultades que acompañaron su preparación y aplicación. Ocurría muchas veces que los soberanos aplicaban con largueza calculada los artículos favorables al Estado y se olvidaban de cumplir con la contrapartida a la que se habían comprometido. En general, la Iglesia simultaneó la defensa de sus inmunidades con la de su libertad de acción. Podría incluso admitirse que esta fusión de dos aspectos distintos perjudicase la política de la Curia, pero la mentalidad de la época no era capaz de distinguir los problemas con la facilidad de ahora, tanto más cuanto que las inmunidades eran vistas siempre en su contexto general, que en sustancia se reducía a la naturaleza, a la competencia y a la independencia mutua entre el Estado y la Iglesia.

La Revolución Francesa puso fin, al menos parcialmente, al jurisdiccionalismo y, por reacción psicológica, llevó al extremo opuesto: la separación de las dos esferas. La igualdad sustituyó al privilegio, el derecho común a la inmunidad, a la unión la separación, que muchos católicos especialmente entre el laicado, a veces más abierto y combativo que el sector eclesiástico, al recordar las frecuentes vejaciones a que se veía sometida la Iglesia durante el Antiguo

pués y, a la vez, para neutralizar y superar los nacionalismos, obstáculo natural frente al universalismo de la Iglesia.

[51] Cf. para algunos detalles específicos sobre los concordatos del siglo XVIII, A. M. Bettanini, *I Concordati dell'etá dell'assolutismo*, en *Chiesa e Stato, studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione fra la S. Sede e l'Italia* (Milán 1939) I, 213-53.

Régimen, acabaron por aceptar y no ya con melancólica resignación, sino hasta con entusiasmo, creyéndola más ventajosa en la práctica y muy aceptable en teoría como una, aunque no la única, de las posibles fórmulas de relación entre la Iglesia y el Estado.

IV. *UNA IGLESIA MUNDANIZADA*

Tras haber considerado las estructuras externas que determinan y condicionan, al menos parcialmente, la vida de la Iglesia en los siglos XVI-XVIII, digamos algo sobre la vida interna de la Iglesia misma. Sin que pretendamos ni siquiera remotamente presentar un cuadro general de la época y remitiendo para esto a otras obras [52], nos limitaremos a dar ciertas pistas que valgan más que nada para suscitar determinados estímulos de investigación y reflexión personal. Renunciamos a trazar dos cuadros distintos, uno para el XVI y otro para el XVII, pero bueno será advertir

[52] Véanse, sobre todo, los manuales e historias de la Iglesia: L, § 92 *(El siglo de los santos)*, § 97 *(Un segundo siglo de los santos:* hermosas semblanzas de san Francisco de Sales y de san Vicente de Paúl); H, IV, 573-596; NHE, III 273-288, 308-313 (Santa Teresa de Avila, san Felipe Neri, san Francisco de Sales, Berulle, Condren, Olier, Juan Eudes). Véanse las bellas páginas, un poco apologéticas de Daniel Rops en el V vol. de su *Historia de la Iglesia, La Iglesia de los tiempos clásicos, el gran siglo de las almas, la era de los grandes resquebrajamientos.* Cf. también la obra ya recordada de H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, I (París 1876); A. Sicard, *L'ancien clergé de France*, I, *Les évequês avant la Révolution* (París 1893), fundamental; P. de Vaissière, *Les curés de campagne de l'ancienne France* (París 1932); G. Schnürer, *Die Kirche und die Kultur in der Barockzeit* (Paderborn 1937); P. Broutin, *La réforme pastoral en France au XVIII^e siècle* (París-Tournai 1956; de un análisis sondeo sobre varias figuras episcopales, de algunos sínodos diocesanos y de ciertas obras significativas, llega el autor a la conclusión de un fracaso parcial de la Reforma tridentina, debido a la persistencia de los abusos, al antagonismo crónico entre el clero secular y el regular y a la dispersión de inmensas energías en la lucha antijansenística; cf. breve síntesis en «Nouv. Revue Theol.» 79 (1957) 49-53); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 1-50, buena síntesis del período anterior a la Revolución. Sobre algunos aspectos particulares, cf. M. Petrocchi, *Il problema del lassismo* (Roma 1953); Metodio da Nembro, *Sentimiento religioso nell'Italia del Settecento*, «L'Italia francescana» 32 (1957) 33-53; A. Prandi, *Religiosità e cultura del 700 italiano* (Bolonia 1966); L. Cognet, *La spiritualité moderne: I, L'essor: 1500-1650* (París 1966: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III p. II).

que durante el XVII cunden las sombras bajo todos los puntos de vista.

En general «se tiene la impresión de enfrentarse con dos mundos diversos, sin comunicación e incomprensibles entre ellos, aunque hablen un lenguaje aparentemente común, ya que el contraste no estriba en los fundamentos de la fe que se profesa, sino en la concepción de la vida, inspirada en esa misma fe o prácticamente al margen de ella» [53].

1. *Aspectos positivos*

Entre los aspectos positivos señalaremos:

1. *La participación frecuente y masiva en los sacramentos*, tanto en el XVI como en el XVII. Según un experto, Le Bras, al principio del XVIII casi todos los fieles se acercaban a los sacramentos por lo menos en Pascua [54]. Los directores espirituales, como san Francisco de Sales, recomiendan la comunión semanal y algunos se atreven a aconsejarla en algunos casos diariamente. En Italia se propaga de manera especial la adoración al Smo. Sacramento, expuesto solemnemente en las iglesias durante dos días consecutivos, y

[53] V. E. Giuntella, *Richerche per una storia religiosa di Roma nel Settecento*, en «Studi romani» 8 (1960) 302-313.

[54] G. le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse* (París 1942) I, 95; G. le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, 2 vol. (París 1956), especialmente I, 25-26, 39-68, 120-194, 219-267; J. Lestocquoy, *La vie religieuse en France du VII^e au XX^e siècle* (París 1964) 149-200 («La pratique unanime du XVII^e siècle»). Cf. en el mismo lugar p. 216, «Il est certain que en 1698 tout le monde pratique, et que vers 1750 le tableau d'ensemble n'a guère changé. Mais...». Cf. también A. Dansette, *op. cit.*, 38-39: a finales del siglo XVII los practicantes constituyen los nueve décimos de la población en la diócesis de Auxerre y de Châlons, y los dos tercios en Burdeos y probablemente en París. Sobre Italia, cf. G. Orlandi, *Le campagne modenesi fra rivoluzione e restaurazione*, 1790-1815 (Modena 1967). «El número de los que no cumplían con Pascua debía de ser muy reducido». Como máximo el dos por ciento de los obligados (p. 116: estamos a finales del siglo XVII). C. Giorgini, *La Maremma Toscana nel Settecento* (Teramo 1968) 184-187: comunión como máximo sólo en Pascua, pero prácticamente total.

en algunas de ellas se practica la adoración perpetua. Mucho más se difunde la práctica de consagrar a la Virgen con devociones especiales los meses de mayo y octubre.

2. *La piedad popular* reviste formas típicas de la época, muy dada a subrayar los aspectos externos y sensibles que excitan la fantasía y el sentimiento. Se escuchan con agrado a los predicadores que alargan hora y media su sermón, probablemente debido a la falta de diversiones. Entre los grandes predicadores de la época despuntan en Francia Bourdaloue, jesuita; Bossuet, que conjuga el análisis psicológico con la fuerza del razonamiento y el rigor de las conclusiones, y el fuego en las controversias contra los herejes y libertinos con la fantasía y la sensibilidad. Junto a estos astros de primera magnitud ocupan un digno lugar Massillon y Fénelon, muy por encima de Bossuet en profundidad religiosa. Italia puede vanagloriarse más que de predicadores de gran cartel, de heroicos misioneros populares: los dos Segneri, el beato Antonio Baldinucci, san Francisco de Jerónimo, san Leonardo de Puertomauricio, san Pablo de la Cruz y san Alfonso María de Ligorio. Multitudes de decenas de miles de personas esperaban durante horas enteras al sol la llegada del misionero para no perderse la palabra de Dios [55]. Como ya ocurrió durante la Edad Media, se multiplican las peregrinaciones a los

[55] V. E. Giuntella, *op. cit.*, p. 311: «El jubileo de 1750 estuvo precedido de una gran misión predicada por san Leonardo de Puertomauricio en la Plaza Navona del 13 al 25 de julio. En la gran plaza romana retumbaba la voz del predicador, que llamaba al pueblo a la penitencia: O penitencia, o infierno; o romper los contratos ilícitos, o infierno...». El pueblo, que llenaba hasta los techos, esperaba pacientemente hasta tres horas a que empezase el sermón. Al terminar la predicación, el santo, coronado de espinas, se flagelaba hasta sangrar mientras todos gritaban: ¡Misericordia, misericordia...! A finales del siglo XVIII tanto las manifestaciones populares como las flagelaciones en público empiezan a ser desaprobadas y son prohibidas o desaconsejadas por la autoridad eclesiástica. Cf. C. Giorgini, *op. cit.*, 171-177.

tres lugares clásicos: Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela, añadiendo ahora un cuarto lugar: Loreto.

3. Surgen *nuevos institutos religiosos* [56]. Bueno será recordar que en la historia de la Iglesia el nacimiento, el desarrollo y la decadencia de los institutos religiosos es uno de los indicios de vitalidad y fervor, de decadencia y de relajamiento, pero no sólo en el ámbito de la propia Orden, sino en todo el pueblo de Dios. Después del extraordinario impulso del siglo XV, el XVI y aún más el XVII son un momento de estancamiento. No faltan, con todo, nuevas fundaciones. Aparte de los institutos nacidos en el siglo XV y aprobados definitivamente sólo en el XVI, este siglo conoce el nacimiento de los lazaristas, de los trapenses y de los hermanos de las escuelas cristianas. El XVII verá el de los redentoristas y pasionistas. Armando de Rancé († 1700), abad cisterciense de La Trapa, en Normandía, encontrando demasiado mitigada la observancia regular en la forma determinada por Alejandro VII a mediados del siglo XVI, introdujo en su monasterio con la aprobación de Roma una reforma: larga oración litúrgica, silencio perpetuo, comida más pobre y frugal y predominio sobre todo lo demás, incluso sobre la oración, de la penitencia. La austeridad, en contraste con las tendencias del siglo XVI, atrae muchas vocaciones, en virtud de un fenómeno psicológico bien conocido por los historiadores y sobre el que habría mucho que reflexionar, especialmente hoy: el monasterio, que en 1664 contaba con diez monjes, en 1700 llegaba hasta trescientos. Lógicamente no faltaron las polémicas entre las diversas ramas

[56] Cf. R. Lemoine, *Le droit des religieux* (Brujas 1955) 117-131, sobre los lazaristas); P. Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Tournai 1956, sobre los trapenses). Sobre los redentoristas, cf. M. de Meulemeester, *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur* (Bruselas 1950). Sobre los pasionistas, cf. H. van Laer, *Saint Paul de la Croix et le Saint Siège* (Teramo 1957); E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce*, 3 vol. (Roma 1965-1968, bibl. en el I vol., LXIV-LXVI); sobre los hermanos de las escuelas cristianas cf. G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes* (París 1937).

derivadas del benedictinismo. Rancé negó la compatibilidad de la vida monástica con el estudio científico, provocando la reacción de Mabillon.

Los Lazaristas, o señores de la misión, orden fundada por Vicente de Paúl, se consagraron a la formación del clero y a las misiones populares. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas, fundados en 1681, respondían a la urgente exigencia del desarrollo de la cultura popular. La congregación se integraba para ello por laicos, no sacerdotes, y se limitaba deliberada y justamente a la instrucción en lengua vulgar, razón por la cual los defensores de la educación humanística les llamaban «ignorantuelos». A principios del siglo XVII Pablo de la Cruz fundó los clérigos de la Santa Cruz y de la Pasión del Señor, que unían la vida contemplativa (culto de la Pasión) y la activa (misiones populares). A finales del XVII san Alfonso de Ligorio instituyó la congregación del Santísimo Redentor que, a pesar de las dificultades y crisis internas debidas a las disensiones entre los miembros y a las injerencias del gobierno de Nápoles, que llevaron a la momentánea división del instituto en dos ramas y a la destitución del fundador, pasó los Alpes y desarrolló una ferviente actividad en los países de habla alemana, reaccionando con éxito ante las tendencias ilustradas, que habían sofocado muchas prácticas populares de piedad, como el rosario o las visitas al Smo. Sacramento. Las dos ramas volvieron a unirse a principios del siglo XVIII, pero el persistente jurisdiccionalismo napolitano, mal tolerado por los religiosos trasalpinos, llevó a una nueva separación a mediados del mismo siglo. El final del reino borbónico en 1860 tuvo como consecuencia la definitiva reunión de las dos ramas.

4. La *santidad* heroica tampoco falta ciertamente durante la Edad Moderna. También en este terreno debemos distinguir los siglos XVII y XVIII del XVI, que tuvo una floración excepcional de santos, entre los más grandes que recuerda la Iglesia y que dejaron huella duradera en la mística: Teresa de Jesús y Juan

de la Cruz crean toda una escuela. Pero tampoco en los siglos siguientes faltan santos: misioneros como Leonardo de Puertomauricio y Clemente María Hofbauer, párrocos como el romano Juan Bautista de Rossi, que pasaba su día dentro del confesionaro en la Roma dieciochesca; Gerardo Maiella y Benito de Labre, cuyo rígido ascetismo contrasta con el espíritu frívolo y mundano de la época... Francisco de Sales y Vicente de Paúl... Y el digno sucesor de Pío V, el beato Inocencio XI.

5. *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, cultivada ya en la Edad Media por diversas figuras, como Gertrudis y Bernardo, recibió un nuevo impulso merced a tres santos: Juan Eudes († 1680), Margarita María de Alacoque († 1690) y el beato Claudio de la Colombière († 1682). En la práctica, esta devoción, fuese la que fuese su primitiva orientación, constituyó un eficaz contrapeso ante las exageraciones en que fácilmente caía el jansenismo [57]. San Juan Eudes consagró al Sagrado Corazón su congregación, dedicada a la formación del clero y a las misiones populares, y puso las bases de esta devoción, hasta el punto de ser reconocido por la Iglesia como su padre y maestro. Mayor importancia tuvo aún la narración de las numerosas visiones de santa Margarita entre 1673 y 1675, que al aprobarlas el beato De la Colombière tuvieron

[57] Cf. L. Cognet, *Les Jansénistes et le Sacré Coeur*, en «Etudes Carmélitaines», vol. *Le Coeur*, 1950, pp. 234-254; J. Nouwens, *Le Sacré Coeur et le Jansénisme. Quelques considerations sur le revelations de Paray-Le-Monial*, en *Nuove ricerche sul jansenismo* (Roma 1954) 59-73, en las revelaciones de santa Margarita María Alacoque no se hace mención a un excesivo espíritu de temor que haya que combatir; la devoción al Corazón de Jesús no surge como reacción contra el jansenismo, que era mucho más sensible de lo que se cree a la devoción al Sagrado Corazón; sólo más tarde adquirió esta devoción un matiz típicamente antijansenista, quizá a expensas de algunos elementos originales. Cf. *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Haurietis Aquas, II, Pars historica et pastoralis* (Roma 1959, diversos estudios sobre la devoción al Corazón de Jesús en la Edad Media, sobre el sínodo de Pistoia, sobre la literatura devocional desde el siglo XVIII hasta hoy).

un peso decisivo en la difusión de la nueva devoción. La Iglesia se mantuvo oficialmente muy reservada, de tal forma que un óptimo libro sobre la nueva devoción escrito por el padre Croiset, fue puesto en el Indice y en 1729 Benedicto XIII, siguiendo el parecer del promotor de la fe, Prospero Lambertini (más tarde Papa con el nombre de Benedicto XIV), rechazó la propuesta de aprobación de la fiesta hecha por el rey de Polonia, la Orden de la Visitación y no pocos obispos. No se veía claro aún el nexo entre el corazón físico de Jesús y la propia devoción. Pero no por eso se paralizó el movimiento. En 1765 Clemente XIII hubo de ceder ante las nuevas instancias del episcopado polaco y aprobó la fiesta, aunque limitándola a algunos territorios. Pío VI, en la bula *Auctorem Fidei* (1749), condenó el error del sínodo de Pistoia, según el cual no podía prestarse al corazón de Jesús un culto de latría, como si la adoración que se le tributaba no fuese dirigida en último término a la misma persona divina [58]. Pío IX extendió la fiesta en 1856 a toda la Iglesia.

6. Aludamos brevemente, remitiendo para el preciso ahondamiento a otras fuentes ya recordadas, a las diversas manifestaciones de *la cultura en la época barroca*, que en gran parte sigue inspirada aún en el catolicismo y que no se puede simple y superficialmente condenar en bloque, puesto que dio en algunos terrenos pruebas de extraordinaria vitalidad. Hasta la mitad del siglo XVII prevaleció la influencia de España, que en los últimos años alcanzó la cumbre de su arte y de su literatura: junto a Lope de Vega y Calderón de la Barca descuella Miguel de Cervantes; junto a Juan de Herrera, arquitecto del monasterio de El Escorial, brillan los máximos pintores españoles y flamencos: El Greco, Murillo, Velázquez, Rubens, Van Dick... En la segunda mitad del XVII se impone Francia. Es el siglo de oro de su literatura profana; se desarrolla la oratoria sagrada con Bossuet, y toda una

[58] DS 2661-2663.

escuela de espiritualidad con Bérulle. Roma acoge a Bernini y Borromini, que representan los mejores aspectos del Barroco, y crea con Palestrina una nueva forma musical...

Podemos señalar las facetas más positivas de la Iglesia postridentina: un fuerte sentido de unidad, una aspiración sincera a la santidad en un grupo no tan reducido de sacerdotes y de laicos, un vivo impulso conquistador, que tiene su expresión más pura en la expansión misionera. Pero el cuadro, en conjunto, resulta bastante ensombrecido.

2. *Aspectos negativos*

La sociedad, en términos generales, está dividida netamente en dos castas: un pequeño grupo de privilegiados, cuyo notable bienestar económico se ve ordinariamente acompañado de una visible inmoralidad y de un escepticismo creciente, por lo menos a partir del siglo XVIII, y una masa de pobres que carecen de todo en su crónica miseria. No nos detendremos en este cuadro, recordando únicamente el carácter abiertamente naturalístico e irreligioso de la filosofía moderna en sus dos escuelas fundamentales, racionalismo y empirismo, que desembocan en la Ilustración. *La Enciclopedia* (1751-1772) sintetiza y difunde este espíritu.

Frente a esta sociedad, rica y segura de sí misma y muy poco sensible a las diferencias sociales y al pauperismo general, aparece una Iglesia no menos rica, más bien tibia en el cumplimiento de su misión propiamente espiritual y habituada desde hace tiempo a imponer su autoridad.

Antes que nada, *una Iglesia rica.* Resulta difícil hacer hoy el cómputo exacto de los bienes eclesiásticos en los siglos XVII y XVIII; todavía más arduo será valorar el significado de los datos recogidos sobre la base de la capacidad adquisitiva real y de las condiciones generales de la época; casi imposible es intentar una síntesis que no peque de simplismo o que no caiga en la generalización. No se pueden admitir sin reservas

las afirmaciones aventuradas por algunos historiadores laicistas, ni se debe tampoco olvidar la finalidad social a la que de hecho estaba destinada una parte del patrimonio eclesiástico (hospitales, orfelinatos, escuelas, obras pías, etc.).

Queda, no obstante, el hecho de que las diversas categorías de clérigos y, sobre todo las elevadas, disfrutan de un patrimonio asaz pingüe (habría que exceptuar al bajo clero, puesto que en el fondo se repetía dentro de la casta clerical lo que ocurría en el resto de la sociedad laica) [59].

[59] Un cálculo tendencioso, pero significativo, atribuía a la Iglesia las cuatro quintas partes de los bienes inmuebles del reino de Nápoles (B. Croce, *Storia del regno di Napoli*, Bari 1925, 183ss). Puede admitirse que poseyese un tercio o un cuarto, proporción ya muy notable. Cf. G. Orlandi, *op. cit.*, 104: «La renta eclesiástica influía de manera muy notable en la vida económica del ducado (de Módena) y ello explica la tendencia del gobierno a reducirla y después a suprimirla casi completamente... Si los bienes de la mesa episcopal, de los capítulos y de las colegiatas se nos antojan copiosos y por lo que se refiere a estos últimos hasta excesivos, no debía ser así con los beneficios parroquiales». Cf. G. Giorgini, *op. cit.*, 62: «En la Marisma del siglo XVIII las rentas de la mesa episcopal eran considerables». F. Scaduto *(Stato e Chiesa sotto Leopoldo I*, Florencia 1885, p. 341) aduce un ejemplo más concreto y más comprensible debido precisamente al sistema comparativo y no absoluto que adopta: el arzobispo de Florencia poseía, en 1867, un décimo de lo que había tenido antes de las reformas leopoldianas y de la Revolución Francesa (no está claro si habría que añadir: y antes de las leyes relativas al patrimonio eclesiástico de 1866 y de 1867. En esta última hipótesis el patrimonio que le quedaba sería aún inferior. Cf. también C. de Brosses, *Roma nel Settecento* (Roma 1944): el viajero francés revela el enorme poder del cardenal Acquaviva, embajador de España, y su vida mundana, amante de banquetes y de compañías femeninas; describe los enormes patrimonios que habían amasado a expensas de la Iglesia las familias de los papas Aldobrandini, Borghese, Panfili, Barberini, los cambalaches en los asuntos que realizaban los nepotes de los papas y cuenta el rumor según el cual Clemente X habría fallecido del disgusto que le provocó ver las riquezas acumuladas por su familia, de las que hizo plena ostentación en la inauguración del palacio Altieri. Sobre las riquezas de la Iglesia en Francia, cf. A. Dansette, *op. cit.*, 17-18: los regulares poseían en París una cuarta parte de los bienes inmuebles; en Picardía una quinta parte de las tierras pertenecía a la Iglesia; según un cómputo digno de crédito, sus rentas sumaban en conjunto 180 millones de liras sobre los que grababan fuertes intereses por deudas de cerca de 150 millones.

Los papas comparten la mentalidad de su época y creen aumentar con el lujo su propia autoridad. El Vaticano, a pesar de sus espléndidos palacios renacentistas levantados a lo largo de dos siglos, entre el regreso de Avignon y fines del XVI, ya no es suficiente. Gregorio XIII se construye un nuevo palacio, el Quirinal, que a partir de Clemente VIII se convierte en la residencia habitual de los papas. Roma tendrá con ello edificios suficientes no para una, sino para dos cortes, como suele ocurrir en otras capitales italianas y extranjeras, sin que los papas piensen por entonces que están preparando el alojamiento a los reyes de Italia y a los presidentes de la República italiana. La etiqueta de la corte pontificia y el ceremonial en San Pedro se inspiran en el lujo y en el boato de las otras cortes. Los cardenales cuentan con generosas pensiones de las diversas potencias, con pingües beneficios y a veces hasta con encomiendas. San Carlos Borromeo, antes de su «conversión», disfrutaba de doce encomiendas y la servidumbre de su casa ascendía a ciento cincuenta personas. San Roberto Belarmino, tras un severo examen de conciencia, llegó a la conclusión de que no podía reducir su servidumbre a menos de treinta personas. Las Curias episcopales siguen en escala reducida el ejemplo de la Corte pontificia y de los nobles locales. Una prueba indirecta del bienestar económico que disfruta el clero está en el gran número de eclesiásticos, de que volveremos a hablar en seguida. Hacerse sacerdote en la mayoría de los casos equivalía a garantizarse una posición segura.

«Esclavos de hombres muellemente vestidos en lugar de apóstoles libres de un Cristo desnudo»: con esta expresión escultórica resume Rosmini la actitud del episcopado durante el Antiguo Régimen, a la vez que

observa cómo las riquezas de que disfrutan los sacerdotes son el precio con que el Príncipe ha comprado su libertad y cómo precisamente lo que parecía constituir su fuerza es lo que disminuye la eficacia de su acción [60]. Rosmini había entendido con su viva sensibilidad histórica cómo la pobreza y la independencia van de la mano y fallan a un tiempo por motivos harto evidentes.

En segundo lugar, *una Iglesia más bien tibia.*

El fenómeno más visible, y todo lo contrario de positivo, es el excesivo número de eclesiásticos (sacerdotes seculares, religiosos y monjas). En general pueden darse por válidos los términos de esta proporción: en el siglo XVIII, un sacerdote por cada 40/50 habitantes; en el XIX, uno por cada 200/250; en el XX, uno por cada 1.000 (con la excepción de América Latina, donde se calcula un sacerdote por cada 10/30.000) [61]. En Italia,

[60] A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe...*, n. 69, final y la carta a N. Tommaseo de 17-X-1832: «Precisamente ahora que la Iglesia está cargada con todos los despojos de Egipto, cuando parece haberse convertido en árbitro de los destinos humanos, ahora es cuando se ha vuelto impotente; ha venido a ser el David agobiado bajo la armadura de Saúl, puesto que este es el momento de su decadencia» *(Epistolario*, X, p. 424). Cf. también *Delle Cinque Piaghe...*, pp. 72-73. En un plano más analíticamente documental, cf. la observación de G. Orlandi, *Le campagne modenesi fra rivoluzione e restaurazione* (Roma 1967) 104, n. 108: «la tolerancia del régimen republicano hacia los religiosos que no podían poseer permitió a los capuchinos, a los reformados y a los observantes, sobrevivir hasta la gran crisis de 1810». De hecho los más perjudicados fueron los institutos más ricos.

[61] Sobre el siglo XVII italiano cf. K. J. Beloch, *Bevölkerungsgeschichte Italiens* (Berlín-Leipzig 1937) I, 15, 73-84; *Relationes de statu conventuum in italicis provinciis Ordinis anno 1650*, en «Analecta Ordinis Fratruum Minorum Cappuccinorum» 55 (1939) 83-104, 236-54, 299-308; 73 (1957) 127-45, 284-305; 74 (1958) 73-94; 75 (1959) 29-38, 95-111, 197-206, 252-62; 76 (1960) 191-98, 259-71; 78 (1962) 202-217, 267-75, 356-58; 80 (1964) 215-20, 294-307, 372-79. Véase, sobre todo, E. Boaga, *La soppresione innocenziana dei piccoli conventi in Italia* (Roma 1971). En 1650 existían en Italia 6.238 conventos con 69.623 religiosos, de los cuales el 57 por 100 sacerdotes, con una media de un religioso por cada 165 habitantes (el estudio no tiene en cuenta

y en conjunto, los religiosos a la mitad del siglo XVIII, incluidos los hermanos laicos, pasaban de los 300.000 sobre una población de cerca de 17 millones de habitantes. Este exceso de eclesiásticos constituía un problema social serio y creaba a veces a los gobiernos sus dificultades a la hora de proveer económicamente a tal masa de personas, muchas veces inquietas e insuficientemente ocupadas. En el concordato de 1741 en-

a los sacerdotes seculares). La mitad de los religiosos y de los conventos pertenecen a la Italia meridional, zona socioeconómicamente deprimida. Inocencio X suprimió un tercio de los conventos, concentrando a sus religiosos en otras casas. Parece que a pesar de esta medida, el número total de los eclesiásticos (religiosos y sacerdotes) siguió aumentando entre los siglos XVII y XVIII. Falta un estudio estadístico por lo que se refiere al XVIII. Son numerosas las alusiones esparcidas acá y allá: cf. C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento* (Verona 1933) I, 14, datos tomados de Duclos, *Voyage en Italie* (Lausana 1791) 129; Capecelatro, *Vita di S. Alfonso* (Roma 1893) II, 18, 56, 299; I. Rinieri, *Della Rovina di una monarchia* (Turín 1901) 513; De Sivo, *Storia delle due Sicilie* (Roma 1963) I, 73, II, 18; A. Zuccagni-Orlandini, *Ricerche statistiche sul Granducato di Toscana* (Florencia 1848); T. Chiuso, *La Chiesa in Piamonte dal 1797 ai giorni nostri*, 4 vol. (Turín 1888). Cálculos fidedignos señalan: en Turín, a finales del XVIII, un sacerdote para cada 60 habitantes; en Bolonia y por la misma época, uno por 60; en Milán, en el 1752, 6.000 eclesiásticos (quizás incluidos los religiosos no sacerdotes) para 120.000 habitantes; en Toscana, uno para cada 82; en la Italia meridional, uno por cada 55; en Palermo, en 1805, 6.000 sacerdotes para 80.000 habitantes: uno por cada 15. Los sacerdotes acudían a la capital en la esperanza de encontrar un beneficio. Es interesante la constante disminución de monjas, por lo menos en Toscana: pasan de 4.403 en 1550 a 2.201 en 1738 y a 1.769 en 1806. El fenómeno está probablemente conectado con la crisis de la nobleza y el ocaso de los prejuicios sociales. De todas formas las monjas fueron siempre numéricamente inferiores a los sacerdotes, al contrario de lo que hoy ocurre: resultado de la incompatibilidad entre vida religiosa y apostolado fuera de clausura, principalmente. En Francia, según A. Dansette, a finales del siglo XVIII se contaban, sobre 25 millones de habitantes, 130.000 eclesiásticos, de ellos 70.000 religiosos y 60.000 seculares: como promedio, un eclesiástico (probablemente sacerdote) por cada 200 habitantes. De estas cifras se puede deducir que la abundancia de eclesiásticos era mayor en Italia, cosa que no sorprende lo más mínimo.

tre Roma y Nápoles (se le llamó el «benedictino» por ser promulgado por Benedicto XIV) se trató de hacer más rigurosa la selección de los candidatos con diversas disposiciones que resultaron ineficaces o poco menos, ya que los obispos se preocupaban fundamentalmente de tener el número de sacerdotes suficiente para poder cumplir con todos los legados de misas, con los funerales y demás frecuentes funciones, por lo que admitían con facilidad a candidatos totalmente indignos [62]. A principios del siglo XIX la ley de José Bonaparte, entonces rey de Nápoles, fija el porcentaje máximo de sacerdotes en cinco por cada 1.000 habitantes. Más tarde, el concordato de 1818 arbitró otra fórmula para limitar las ordenaciones imponiendo a los candidatos la posesión de un patrimonio determinado, cosa que se hacía, entre otras razones, para evitar el espectáculo de ciertos sacerdotes que se veían obligados a mendigar su sustento de cualquier manera. En realidad, el copioso número de sacerdotes era la consecuencia de una concepción equivocada del sacerdocio, del mayorazgo y de la persistencia del patronazgo de ciertas familias sobre algunos beneficios; era cosa que no podía evitarse únicamente con hacer más rigurosa la selección, sino modificando más bien las presiones sociales que motivaban esta situación. Y esto llegaría sólo gracias a la Revolución Francesa.

La formación de los futuros sacerdotes dejaba mucho que desear. El decreto tridentino sobre los Seminarios se aplicó con retraso: en Italia central únicamente en algunos puntos y sólo hacia la mitad del siglo XVII. En Francia, en 1789, 32 diócesis estaban aún sin seminario. Por otra parte, el fraccionamiento de las diócesis, sobre todo en la Italia centro-meridional, hacía poco menos que imposible que cada centro pudiese garantizar adecuadamente la formación de los sacerdotes y el individualismo y el aislamiento impedían que se buscasen posibles fórmulas de colaboración. Los estudios, donde se cursaban, oscilaban entre unas semanas y dos o tres años. Sólo en la Universidad se recibía una verdadera formación.

[62] Cf. E. Papa, *Sacre ordinazioni a Belcastro nel 1745*, en RSCI 12 (1958) 391-404, especialmente pp. 397ss: se ordena a personas ancianas acostumbradas a labrar la tierra, que jamás habían hecho un curso de estudios y hasta a algunos que por largo tiempo habían vivido en concubinato.

Entre el alto clero, formado casi exclusivamente por nobles, a los que de hecho se les reservaban las sedes episcopales, son raras las grandes personalidades al estilo de las que surgieron después de Trento, como Borromeo, Paleotti, Giberti, etc. Es innegable la fuerte decadencia del espíritu eclesiástico. Un caso límite, pero significativo y no único, fue el del cardenal Coscia, el hombre de confianza de Benedicto XIII, un aventurero corrompido y venal que a la muerte de su protector hubo de ser privado del cardenalato y encarcelado (como había ocurrido también con los sobrinos de Pablo IV en el siglo XV). Cabría recordar también a mons. Grimaldi, obispo de Mans, y sobre todo al cardenal de Rohan, famoso por su riqueza, sus cacerías (en las que empleaba a más de 600 campesinos), sus opulentos banquetes y el escándalo que levantó la historia del collar que él creyó haber adquirido para María Antonieta y que en realidad fue a caer en manos de ciertos aventureros que le habían engañado [63]. Mucho más corriente, hasta el punto de constituir una especie de característica de la época, es el *abate* del siglo XVIII, es decir, el eclesiástico oriundo de una familia noble que ha aceptado el sacerdocio como segundón y, tras asegurarse un cierto bienestar económico con uno de tantos beneficios, lleva una vida más bien ociosa, entre fiestas y salones, y muchas veces no exenta de graves manchas morales, conocidas y toleradas. Basta con pensar, por ejemplo, en Casti, autor de sucias poesías.

Al exceso de clero acompañaba una deficiencia numérica de sacerdotes con cura de almas, recargados de trabajo. Sólo una mínima parte de los sacerdotes se

[63] F. Funck Brentano, *L'affaire du collier* (París 1935).

entregaba en forma continuada o a veces ocasional al ejercicio del ministerio directamente sacerdotal entre las almas [64]. La mayor parte había aceptado el sacerdocio por interés, por inercia o por pereza, y se contentaba con celebrar la misa para disfrutar los frutos de los píos legados y pasaba su jornada ociosamente; otros hacían de ayos de las familias nobles, es decir, de preceptores de los muchachos, y más que otra cosa eran servidores, pagados y considerados como tales [65]. ¡Había sacerdotes de misa y sacerdotes de confesión! Y se repetían más o menos estérilmente, como ocurre siempre que se deplora un mal sin atacar sus últimas causas y sin aplicar el hacha a la raíz, las advertencias de los obispos, los decretos de los sínodos y las leyes civiles sobre el comportamiento de los eclesiásticos [66].

Hay un testimonio notable, aunque no único, sobre el nivel medio del clero en el siglo XVIII. Nos lo brinda un librito editado en Lucca en 1738 por el padre Jerónimo Dal Portico, clérigo de la Madre de Dios: *El uso de las máscaras por los sacerdotes en tiempo de carnaval* [67]. El pío religioso se afana en demostrar lo improcedente del disfraz, aduciendo para apoyar su

[64] Cf. C. Giorgini, *La Maremma Toscana nel Settecento* (Teramo 1967) 106-110: «Ecclesiastici senza cura d'anime». Cf. otros detalles en G. Orlandi, *Le campagne modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione* (Modena 1967) 168, n. 311: falta de confesores debido a que la mayor parte de los sacerdotes nativos de un pueblo buscan el pan en otro lugar.

[65] V. Alfieri, *L'educazione:* «Chi siete insomma voi, che al mi' cocchiere—veniate a contrastar la precedenza?—Compitar, senza intenderlo, il latino—una zimarra, un mantellon talare, un collaruccio sudicilestrino—vaglion forse natura in voi cambiare?».

[66] Cf. F. Scaduto, *Stato e Chiesa...*, 339-369: se citan varias leyes de Pedro Leopoldo entre 1778 y 1780 sobre la necesidad de limitar el número de los sacerdotes y de controlar sus costumbres, insistiendo en la falta de ocupación, en que frecuentan las tabernas, los cafés, los teatros y compañías femeninas. Cf. C. Giorgini, *op. cit.*, 186; Stanislao da Campagnola, *Adeodato Turchi* (Roma 1961) 298-306...

[67] G. Martina, *Una testimonianza sul clero italiano del Settecento*, en RSCI 15 (1961) 467-80.

tesis con un método típicamente escolástico, la Escritura y los Padres, las leyes eclesiásticas correspondientes y tantas veces repetidas y resolviendo incluso las objeciones y los sofismas de los adversarios. No faltaban, efectivamente, entre los moralistas algunos laxistas que defendían la legitimidad de la costumbre: era el caso del P. Vidal, teatino, que fue puesto en el Indice. Incidentalmente nos informa el padre Del Portico de este fenómeno: «La Iglesia disimula y no castiga los pecados de muchos que, no sólo en Roma sino también en otras partes, se ponen máscara ciertos días» [68].

La decadencia de las costumbres eclesiásticas la confirma también la relativa frecuencia con que se encuentran sacerdotes inscritos en la masonería, así como la constitución *Sacramentum Paenitentiae*, publicada por Benedicto XIV en junio de 1741, contra los que absuelven al cómplice de un pecado torpe, prueba tan clara como dolorosa de la frecuencia de semejante abuso.

Por lo que se refiere a los monasterios femeninos, ni siquiera toda la energía de un Carlos Borromeo logró acabar con las profesiones forzadas, y precisamente en su diócesis ocurrió pocos decenios después de su muerte el episodio de Virginia de Leyva, la monja de Monza. Esto prueba una vez más que no basta el celo de un individuo para liquidar las consecuencias de una estructura social. Por lo demás, parece que ni siquiera los hombres más celosos se sorprendían demasiado al ver a los padres elegir el estado de sus hijos, ya que, al participar en la mentalidad del tiempo, tenían un concepto de la libertad muy distinto del nuestro. Siendo así las cosas, no nos maravillaremos de que junto a monasterios fervientes existan otros, que probablemente constituían la mayoría, donde la disciplina andaba más bien relajada [69].

[68] Cf. también G. Parini, *Il Teatro* (en *Poesie e prose* [Nápoles 1951] 335-36, vv. 111-31): testimonio explícito de la costumbre reprobada por Del Portico.

[69] Cf. P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento* (Padua 1960) 31-60; R. Creytens, *La riforma dei mo-*

La decadencia de los clérigos traía consigo como consecuencia natural un notable relajamiento moral en el laicado. El vínculo matrimonial empieza a debilitarse peligrosamente. Luis XIV mantuvo durante muchos años relaciones ilícitas con madame De Maintenon, con quien mucho más tarde se decidió a contraer matrimonio morganático. Todavía peor se comportó su sucesor, Luis XV, cuya concubina, madame De Pompadour, ejerció no poca influencia incluso en la política. Los mismo, poco más o menos, cabe decir de Felipe III de España, a quien se le atribuyen hasta treinta y dos hijos. Durante el siglo XVIII se hace corriente, junto al tipo de «el abate», el del «caballero servidor», o sea el amante que el marido ha de soportar en su casa para no verse calificado por la opinión de la «buena sociedad» de celoso e intolerante. Sería de interés conocer datos precisos de algunos fenómenos demostrativos de la moralidad corriente, por ejemplo, el porcentaje de hijos ilegítimos, que, siempre con las debidas reservas, podríamos confrontar con la proporción de nuestro tiempo. Por desgracia los únicos datos que poseemos se refieren a Florencia y durante el último decenio del siglo XVIII; no se pueden sacar de ellas conclusiones seguras dado el carácter excepcional del período [70].

La clase dirigente no es en realidad profundamente

nasteri femminili dopo i decreti tridentini, en *Il concilio di Trento e la riforma tridentina* (Roma 1965) 45-85. F. Molinari; *Visite pastorali dei monasteri femminili di Piacenza nel secolo XVI*, ibid., 679-731. La función social que cumplían los monasterios femeninos la confiesan cándidamente los senadores vénetos al nuncio: eran precisos en la ciudad «monasterios bien acondicionados y bien programados, dado lo mucho que costaba casar a las doncellas». No consta que el nuncio protestase y, por lo demás ¿para qué hubiese servido?

[70] A. Zuccagni-Orlandini, *Ricerche Statistiche sul Granducato di Toscana*, I (Florencia 1848) 548. El porcentaje actual de los hijos ilegítimos en Florencia y en Italia es inferior en general al que registra Zuccagni-Orlandini relativo a los últimos años del siglo XVIII (unos 250 de cada mil, en oposición al 19,6 por mil en 1966). Tan notable variación estadística hace dudar de la validez de los datos de Zuccagni.

cristiana. Los rasgos esenciales de su mentalidad vienen a ser: la pérdida o la debilitación de la auténtica sensibilidad moral, la condescendencia con los prejuicios de la época, el espíritu de casta, el desprecio hacia los pobres, la instrumentalización consciente de la religión, todo ello unido siempre a una gran corrección formal y a la observancia exterior de las normas sociales. Son los propios moralistas, como veremos mucho mejor al examinar los factores que, de una manera o de otra, influyeron en el nacimiento del jansenismo, los que muchas veces respaldan estas actitudes de los laicos. Más brumosa y compleja es la situación de las clases socialmente no privilegiadas: frente al cuadro más bien hosco de Taine está el más optimista de Funck Brentano. De todas formas, hay que distinguir entre los que vivían al servicio de los señores e imitaban con facilidad sus costumbres y la población rural donde la fe (aunque más social que individual) conserva aún en muchos casos un notable vigor. Por otra parte, la pobreza y la ignorancia hacían a veces difícil una vida moral auténtica. Taine subraya el embrutecimiento de estas masas entre las que la fe quedaba muchas veces reducida a superstición ciega, que lo mismo podía llevar a una adhesión supina que a una explosión de violencia salvaje. [71]

Confianza excesiva en la propia autoridad. Este es el último aspecto de la Iglesia postridentina, que se manifiesta tanto en sus relaciones con lo externo cuanto en su vida interna. La intolerancia teórica y práctica en relación con todos los que están fuera de la Iglesia jerárquica es la actitud más corriente. Hay que evitar todo anacronismo y contar con el espíritu de la época

[71] I. Taine, *Les origines de la France contemporaine* (París 1880) I, 490-493; Funck Brentano, *L'ancien règime* (París 1926) 402-409, 437-438. Sobre la mentalidad general de la época, cf., entre otros, O. Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'oeuvre de Pierre Corneille* (París 1948); P. Benichou, *Morales du grand siècle* (París 1948); A. Jouanna, *Recherches sur la notion d'honneur au XVI^e siècle*, en «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 15 (1968) 596-423.

tal y como se aprecia tanto entre los protestantes como entre los católicos. Pero no cabe más remedio que anotar que casi nadie, por lo menos hasta la Ilustración, toma en consideración la hipótesis de la buena fe de los acatólicos. San Francisco Javier cuenta la muerte de un marinero budista ahogado en la barquichuela que lo llevaba al Japón, y comenta duramente que todas las oraciones hechas por él eran inútiles porque estaba condenado ya eternamente. Santa Juana Francisca Fremiot de Chantal, siendo aún niña, rechaza un regalo que le hacía un calvinista y lo arroja a las llamas exclamando: «que ardan así todos los que no creen en Cristo». (Este episodio, aunque fuese imaginario, tendría su verdad ontológica e histórica, ya que revela la mentalidad de quien lo seleccionó y lo incluyó en el breviario hacia la mitad del siglo XVIII elogiando este rasgo de la niña como algo «superior a su edad»).

En el interior mismo de la Iglesia la eclesiología acentúa los aspectos antiprotestantes, es decir, el carácter institucional, jurídico, visible de la Iglesia y su peculiar organización, con todos los privilegios inherentes al clero; quedan en la sombra los aspectos más profundos y sagrados que hacen de ella el cuerpo y la esposa de Cristo, el pueblo de Dios o el reino de Dios. En una palabra, la Iglesia es presentada no como un «sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» [72], sino como una sociedad soberana, un ordenamiento jurídico primario, que puede hablar de tú a tú con el Estado (ya hemos recordado cómo se tiende a considerar a las dos sociedades bajo un mismo punto de vista). Se acentúa el distanciamiento del clero con respecto al pueblo y los recelos hacia el elemento carismático, mientras que la piedad tiende a hacerse más individual y a buscar su inspiración no en la liturgia, sino en ciertos sucedáneos.

[72] *Lumen gentium*, n. 1.

La misma lucha contra las fuerzas centrífugas lleva a mirar con recelo, a veces excesivo, las peculiaridades de cada país, pretendiendo imponer una rígida uniformidad. El ambiente de asedio que experimenta la Iglesia, primero bajo el asalto protestante y luego en tiempo del racionalismo y de la Ilustración, engendra una desconfianza generalizada hacia todo lo que viene de la otra ribera y provoca episodios dolorosos de incomprensión e intolerancia, explicables sólo en su contexto histórico, pero equivocados e injustificados. En España, y a lo largo del siglo XVI, se extiende un clima de suspicacia hacia todos los escritores místicos que provoca la denuncia ante la Inquisición de las obras de santa Teresa en 1590-91 (venturosamente sin consecuencias), la condenación en el Indice de escritos de gran valor, como el *Audi Filia* del maestro Juan de Avila en 1531 y hasta largos años de cárcel. El caso más clamoroso junto a los de Juan de Avila y fray Luis de León (un agustino profesor de la Universidad de Salamanca, encarcelado desde 1572 hasta 1576 y luego rehabilitado) es el del primado de España, el arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza, encarcelado en España y luego en Roma desde 1559 hasta 1576, que protestó siempre por no haber enseñado los errores que se le imputaban [73]. En Italia, Pablo Veronese fue amonestado por haber puesto en su *Convite de Leví*, una de sus obras maestras (1573), bufones y alabarderos. A los inquisidores vénetos no les gustó demasiado su respuesta: «Nosotros los pintores nos tomamos las licencias que se toman los poetas y los locos» [74] y ordenaron corregir el cuadro, cosa que después, al parecer, no se urgió.

[73] Rápidas alusiones a estos episodios y ulterior bibliografía en L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I, *L'essor: 1500-1650* (París 1966: *Histoire de la spiritualité chretienne*, III, II), c. V, *Grandeurs et misères de la spiritualité espagnole*, 146-186, especialmente 149, 153, 157, 163, 170-71. Sobre Carranza, cf. la excelente obra de J. Ignacio Tellechea Idígoras, *El Arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 tomos (Madrid 1968).

[74] L. Venturi, *Storia dell'arte* (Milán 1929) IX-IV, 752-754.

Mucho más grave es el caso de Galileo, cuyas afirmaciones sobre el sistema de Copérnico fueron condenadas como «estúpidas y sin fundamento filosófico y, además, heréticas por ser contrarias a la Escritura»; en consecuencia, hubo de prometer no volver a escribir sobre el tema, y en 1633, en tiempos de Urbano VIII, por publicar su *Diálogo sobre los máximos sistemas*, en el que cautamente y mucho más implícita que explícitamente hacía una defensa de sus tesis, fue obligado a retractarse bajo amenaza de tortura y se le condenó a la cárcel del Santo Oficio, aunque después se le conmutó la pena por la de permanencia en su finca de Arcetri, cerca de Florencia. El libro de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*, incluido en el Indice en 1616, permaneció en él hasta 1757, setenta años después de que las experiencias de Newton hubiesen disipado cualquier duda sobre la validez del sistema. Galileo será rehabilitado únicamente en 1822 [75].

[75] Texto de la sentencia de 22-VI-1633 en M, pp. 372-774. Cf., entre las obras más recientes, F. Soccorsi, *Il processo di Galileo* (Roma 1963: el autor subraya entre otras cosas el profundo sentido católico de Galileo y examina el problema, más teológico que histórico, del modo como habría podido conciliar Galileo sus convicciones personales con una obediencia que no fuese sólo externa. Habría podido aceptar la tesis que se le imponía no como verdadera, sino como segura, en cuanto que en las circunstancias concretas de la época ofrecía menores peligros para la fe); P. Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 vol. (Ciudad del Vaticano 1964). Este libro se ha visto honrado con una cita suya que hace la constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 36, con referencia al texto: «Séanos permitido deplorar ciertas actitudes mentales que a veces no faltan ni siquiera entre los cristianos, derivadas del hecho de no haber captado suficientemente la legítima autonomía de la ciencia y que al suscitar disputas y controversias, equivocaron a muchos espíritus y les llevaron a pensar que la fe y la ciencia se oponen entre sí». L. Firpo, *Il processo di Galileo*, en: *Nel quarto centenario della nascita di Galileo Galilei* (Milán 1966) 83-102; M. Martini, *Gli esegeti del tempo di Galileo*, ibid., 115-124; M. Vigano, *Il mancato dialogo fra Galileo e i teologi* (Roma 1969: paradójicamente las posiciones exegéticas de Galileo son reconocidas hoy universalmente como válidas, mientras que las epistemológicas sobre el valor objetivo de las teorías científicas son muy discutibles).

Quizá lo más demostrativo de la mentalidad eclesiástica de entonces es la praxis pastoral en vigor. Los párrocos, que conocen y siguen personalmente su rebaño, controlan rígidamente la asistencia semanal a la misa y la observancia del precepto pascual. Por Pascua tienen que entregar los fieles al párroco, al tiempo de comulgar, la cédula que él les ha entregado durante la Cuaresma. Un minucioso control permite localizar los incumplimientos, que son denunciados en público y, en caso de ulterior negligencia, son sometidos al juicio del obispo, que puede imponer a los transgresores penas espirituales y materiales, prohibiciones de noviazgo y matrimonio y de ejercer el oficio de padrino. En caso extremo se puede llegar hasta la excomunión y la cárcel [76]. Voltaire observa cínicamente en enero-febrero de 1761: «No estoy obligado a ir a misa en las posesiones de los demás, pero lo estoy cuando me encuentro en las mías». «Si dispusiese de 100.000 hombres, sé lo que haría, pero como no dispongo de ellos comulgaré por Pascua y llamadme hipócrita hasta que os hartéis» [77]. Sólo después de la Revolución Francesa empieza la jerarquía lentamente a caer en la cuenta de la necesidad de nuevos métodos pasto-

[76] Cf. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (París 1954) 42-43; G. le Bras, *Etudes de sociologie religieuse* (París 1955) I, 60-61, 245-246; (Bras concluye: coacción jurídica, poco aplicada y poco eficaz; coacción sociológica, eficacísima: difícil sustracción a las presiones del ambiente y desafío de la opinión pública; respeto humano y conformismo empujan hacia la práctica de la religión); C. Giorgini, *op. cit.*, 187; G. Orlandi, *op. cit.*, 123 (sólo raramente envían los párrocos recursos detallados contra los incumplimientos). Cf. un ejemplo significativo en sentido opuesto en G. Martina, *Aspetti della cura pastorale a Sarnano alla fine dell'ancien régime*, en RSCI 22 (1968) 39-45 (cárcel durante breves días a un parroquiano poco fiel a la misa dominical).

[77] A M. Thierrot, 31-I-1761; a M. Le comte d'Argental 16-11-1761; F. M. A. Voltaire, *Ouvres complètes*, XXXVIII (París 1869) 181 y 195.

rales, basados en la formación de las conciencias más que en la coacción moral y material. También en este punto se intentó echar pie atrás en tiempo de la Restauración, sin caer en la cuenta de que era un sistema siempre criticable y peligroso, pero que, al fin y al cabo, se soportaba de mejor o peor grado durante el Antiguo Régimen; en cambio, en el siglo XIX se hacía intolerable [78]. En Italia finalizó este sistema hacia 1848 y en Roma duró hasta 1870.

En la sociedad del Antiguo Régimen, entre privilegiados y no privilegiados, aparece la Iglesia sustancialmente acoplada en la casta de los privilegiados. Dejando a un lado a los religiosos, que podían proceder también de sectores menos dotados, el clero secular, en sus diversos estratos sociales, provenía casi siempre de las clases acomodadas, que eran las que más facilidades tenían de hacerse con un beneficio. Esta era la razón por la que conservaban después su tenor de vida y los sentimientos de su clase, la burguesía, y esto explica mejor el fuerte acento de autoridad que se imponía en todo lo pastoral.

¿Cuál era el resultado de conjunto de esta acción pastoral? Le Bras, en un conocido artículo, *Déchristianisation, mot fallacieux* [79], observa que la frecuencia de sacramentos, que por lo demás era menos unánime de lo que podría aparecer a primera vista, es sólo uno de los síntomas de religiosidad, el más visible, pero el más superficial. Hay que analizar el espíritu con que los fieles participan en Francia o en Italia en las funciones religiosas y la moralidad pública y privada, para poder pronunciar un juicio ponderado sobre la adhesión real o no de la sociedad del Antiguo Régimen al cristianismo. Partiendo de estas premisas, Le Bras llega a la conclusión de que la sociedad de los siglos XVII y XVIII no era realmente cristiana; habla incluso del mito de una Francia cristiana, que no habría existido nunca. La aparente descristianización del siglo XIX no es más que la manifestación de una situación existente ya desde hace tiempo, pero velada bajo las estructuras oficiales. El juicio de Le Bras es válido en conjunto también para Italia y otros países. Sin negar la existencia de una fe sustancial en las masas, no podemos olvidar el fuerte conformismo del Antiguo Régimen, unido a una buena dosis de escepticismo y de hipocresía.

[78] Cf. a este propósito el profundo sentido de rebeldía de G. G. Belli en el soneto *Lo scomunicato (I sonetti*, edición de M. T. Lanza, Milán 1965, n. 1259, p. 1329). Otros testimonios de la reacción durante el siglo XIX cf. en el apéndice I a R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX* (Turín 1970): *Il clero italiano e la sua azione pastorale alla metá del Ottocento*, 788-789.

[79] En «Social Compass. Revue internationale des études socio-religieuses» 10 (1963) 445-52.

Estas observaciones nos obligan a una prudente reserva en nuestros juicios sobre la religiosidad de esta época y nos hacen entender cómo la Revolución Francesa fue el acto final de una crisis que se preparaba desde hacía tiempo debido al debilitamiento del sentimiento religioso y a la mundanidad infiltrada en el clero. Al propio tiempo nos ayudan a justipreciar las consecuencias positivas que tuvo la tempestad de finales del siglo XVIII. La Revolución purificó cruentamente la Iglesia, arrojó fuera la paja y separó el grano de ley. Esto lo advirtieron ya desde el primer momento los contemporáneos más atentos al significado de los acontecimientos: «Estas cosas, así como servirán de oprobio eterno para esta pérfida nación francesa—escribe un cronista anónimo en Roma a finales del XVIII—, de la misma manera testimoniarán cómo el Señor, airado con la sociedad y buscando la reforma general de su Iglesia, empezó por herir al pastor para castigar después a todo el rebaño». Y el futuro cardenal Sala anotaba: «El Principado y la Iglesia tenían necesidad de grandes reformas; no bastaban ya puntales para sostener la fábrica que se caía y el Señor prefirió derribarla del todo para levantar después un edificio nuevo. El mismo pensará luego los materiales que ha

de elegir para utilizarlos en la nueva construcción, desechando los yesos inútiles y las maderas que no sirven más que para el fuego» [80].

[80] *Memorie da servire per il diario di Roma in tempo della rivoluzione e di sede vacante*, Bibli. Apost. Vat., Cod. Vat. Lat. 10629, f. 173; G. A. Sala, *Scritti pubblicati sugli autografi da Giuseppe Cugnoni* (Roma 1882-83) I, 12, *Diario*, 10 febrero 1798, I. Ambos los cita V. E. Giuntella, *art. cit.*, en «Studi romani» 8 (1960), p.313.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Puede examinarse hasta qué punto el breve cuadro trazado sobre las estructuras cristianas de la sociedad corresponde o no a la realidad, estudiando las diversas situaciones locales en su evolución del siglo XVI al XVIII. El mismo trabajo cabría hacer por lo que respecta a la situación del clero y a los métodos pastorales. Los estudios sobre este punto están apenas en mantillas, en Francia con Le Bras y en Italia con varias tesis dirigidas por el padre Droulers. Habría que preguntarse, por fin, hasta qué punto la actitud general del clero del Antiguo Régimen (métodos pastorales, insensibilidad frente a determinadas injusticias...) podría justificarse teniendo en cuenta la evolución de la conciencia moral en el curso de los siglos o si no habría que hablar, en cambio, de una atenuación de la conciencia. El problema fundamental sigue siendo el enunciado al final del cuadro que hemos trazado: ¿hasta qué punto correspondía a las estructuras oficiales cristianas una auténtica vida cristiana? Si no es así, ¿es que falló la acción pastoral en sus objetivos? ¿Por qué causas? Este problema tal como nosotros lo entendemos ¿era entendido entonces o no? ¿Se debe la casi total ineficacia de la lucha contra los abusos a la escasa convicción de la jerarquía, a la imposibilidad de cambiar las estructuras sociales, o a las dos cosas juntas? Y en esta perspectiva, ¿no adquiere un nuevo valor la página de Rosmini citada al comienzo de estas lecciones?

Otra investigación interesante: las tendencias de la teología moral en el siglo XVII (los laxistas, Diana, Caramuel, Vidal, los jesuitas citados por Pascal...) cf. M. Petrocchi, *Il problema del lassismo* (Roma 1953). Para caer en la cuenta del estilo pastoral de esta época (en el que no faltaba la presión psicológica y a veces hasta la material, puede leerse la instrucción del cardenal Guadagani, Vicario de Roma, del 18 de marzo de 1745 y el reglamento de 29 de julio de 1750 *(Methodus servanda pro bene regulando judicio quoad interdictum et excomunicationem contra illos qui non adimpleverunt praeceptum paschale)*: ambos documentos están publicados en *Praxis Secretariae Tribunalis Emminentissimi et Reverendissimi Domini D. Cardinalis Urbis Vicarii...* auctore Romualdo Honorante, Roma 1762. Cf. un amplio estudio y un comentario ilustrativo en el trabajo de R. Turtas, *L'osservanza del precetto pasquale a Roma negli anni 1861-1867*, en P. Droulers, G. Martina y P. Tufari (eds.), *La vita religiosa a Roma intorno al 1870. Ricerche di storia e di sociologia* (Roma 1971) 95-110.

II

LA IGLESIA Y LOS JUDIOS

1. *Motivos fundamentales del antisemitismo*

Podríamos considerar el antisemitismo [1], en sustancia, como un aspecto particular de un fenómeno más vasto: el racismo, cuya última causa hay que buscarla en el egoísmo humano y presenta obvias

[1] Una primera orientación se puede tener acudiendo al término *Antisemitismo* en las grandes enciclopedias, que de ordinario proporcionan también una buena bibliografía. Téngase en cuenta la fecha de publicación. Así, p.e., *The Jewish Encyclopedia* (Nueva York-Londres 1901) 641-648; *Encyclopedia Judaica* (Berlín 1928) II 956-1104; *Enciclopedia Italiana Treccani* II (Roma 1929); *Enciclopedia Cattolica*, I (Ciudad del Vaticano 1948; amplia bibliografía; valoraciones inadmisibles sobre la licitud de un antisemitismo cristiano); Pauly-Wissowa, *Real Enciclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplement V (Stuttgart 1931); *Encyclopedia Britannica* (Londres 1958) II, 75-78; *Lexicon für Theologie und Kirche* (Friburgo/B, 1957). Véase también: *Dict. Apol. de la Foi Catholique* (París 1924) término *Juifs et chrétiens*, vol. II, col. 1751-1767 (notablemente polémico y hostil a los hebreos). Entre las obras antiguas más importantes, cf. H. Graetz, *Histoire des Juifs*, 5 vol. (París 1882-1897); E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome* (París 1891); B. Lazare, *L'antisemitisme, son histoire et ses causes* (París 1894, no católico, antisemita); H. Volgelstein-P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 vol. (Berlín 1895-1829); S. M. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart*, 10 vol. (Berlín 1925-1929); H. Belloc, *Gli Ebrei* (Milán 1934); J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (Londres 1934); J. Parkes, *The Jew in the medieval Community* (Londres 1938); P. Browe, *Die Judenmission im Mitelalter und die Päpste* (Roma 1942). Recogen la problemática más reciente y las nuevas perspectivas: C. Journet, *Destinées d'Israel* (París 1954); J. Oesterreicher, *The Apostolate to the Jews. A Study of the Church's Apostolate to the Jews, its Theology, History, Method and Present Needs* (Nueva York 1948); R. Morghen, *La questione ebraica nel Medio Evo*, en *Medioevo Cristiano* (Bari 1951; 139-63; insiste en la tolerancia prácticada de hecho hasta el siglo x); F. Fovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israel* (París 1955; objetivo y bien documentado); J. Wulf, *Das Dritte Reich und die Juden* (Berlín 1955); L. Poliakov, *Histoire de l'Antisémitisme*, 3 vol. (París 1955-1968; amplia bibliografía, a veces unilateral); L. Poliakov,

analogías con las restantes manifestaciones del racismo, si bien es verdad que el factor religioso ejerce en este caso influencia mayor que en los otros. No se limita al mundo cristiano. Aparece visiblemente por lo menos desde el siglo IV a.C., si no antes, y se extiende más allá del área cristiana, determinando un antisemitismo pagano, musulmán, racionalista, marxista y nazi. Los historiadores concuerdan sustancialmente al enu-

Petite histoire de l'antisémitisme (París); J. Isaac, *Gènese de l'antisémitisme* (París 1956; punto de vista hebraico, expuesto con vigor y pasión); J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge, Mass. 1957; los judíos y el préstamo a interés); P. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 430-1096 (París 1960); P. Deman, *Les Juifs. Foi et Destinée* (París 1961); A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia* (Turín 1963; síntesis convincente, bien informada y objetiva a pesar de la conmovedora participación del autor en los sufrimientos de su pueblo); M. Simon, *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain*, 135-425 (París 1965; fundamental para la Edad Antigua). W. P. Eckert-E. L. Ehrlich, *Judenhass Schuld der Christen? Versuch eines Gespräches* (Essen 1964); P. Blumenkranz, *Les Auteurs chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme* (París 1964); id., *Le juif médieval au miroir de l'art chrétien* (París 1966); G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967; c. IV, *La lotta per l'emancipazione ebraica*, con amplia bibliografía del siglo XIX italiano); J. Lortz, *Storia della Chiesa*, I (Alba 1967) 431-447, *Chiesa e Sinagoga;* F. Heer, *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des Oesterreichischen katholiken Adolf Hitler* (Munich 1968); E. Iserloh, *Die Juden in der Christenheit des Mittelalter*, en H, III/1, 717-728 (con amplia bibliografía); J. Greco, *Le pouvoir du Souverain Pontife à l'égard des infidèles* (Roma 1968; c. XI, *Les papes et les Juifs au Moyen Age et ultérieurement;* el autor recoge varios hechos, más o menos conocidos, y concluye observando, quizá con una cierta unilateralidad, que los papas garantizaron a los judíos de sus Estados un estatuto «dans ses grandes lignes relativement équitable», que reaccionaron contra las vejaciones que se les hacían y que su benevolencia suscitó algunas veces quejas por parte de los cristianos e incluso de los eclesiásticos). *Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen*, dir. por K. H. Rengstorf y S. von Kortzfleisch, I (Stuttgart 1968). Más bibliografía en «Biblica» 46 (1965) IV, *Elenchus bibliographicus*, término: *Christiani et judei, olim et hodie*, 443 y otras referencias). Subrayamos cuatro obras que nos parecen fundamentales: las de Marcel Simon, Lovsky, Milano y Poliakov.

merar *las causas principales* de esta hostilidad generalizada hacia los judíos, aunque discuten sobre el peso definitivo que ejercieron los diversos factores en su génesis y desarrollo. Para la mayoría (Poliakov, Simon, etc.), la aversión nace, en principio, por motivos exclusivamente religiosos, y sólo más tarde, en su apogeo, adquiere motivaciones socio-económicas. En cambio, para otros son éstas las verdaderas causas del antisemitismo, que únicamente en un segundo momento encuentra una justificación religiosa.

La diáspora hebraica empezó en el siglo VI antes de Cristo. Fuertes núcleos judaicos se instalaron primero en Mesopotamia, luego en todo el Oriente antiguo, en Grecia y en la misma Roma. La comunidad más numerosa era la de Alejandría, donde un tercio de la población era judío. Dedicados a las ocupaciones más diversas, desde la agricultura al pequeño comercio y a la industria, los judíos se mostraban estrictamente solidarios entre sí y gozaban de algunos privilegios que les permitían abstenerse de actos de culto pagano y del trabajo en sábado. Admirados por los espíritus más nobles, no insensibles a la atracción del monoteísmo, los hebreos eran, en cambio, mirados por la masa con desconfianza cuando no con aversión, y de ello encontramos pruebas en numerosos pasajes de autores paganos, como Horacio, Tácito, Juvenal, Plinio, Marcial y otros, como el alejandrino Apión, contemporáneo más o menos de Jesús, que en su *Historia de Egipto* dio rienda suelta a su fobia antisemita. Se acusaba a los judíos de ateísmo, de haraganería, de avaricia, de suciedad y de inmoralidad, que llegaba hasta la práctica secreta de homicidios rituales. La antipatía nacía realmente sobre todo del acusado espíritu de casta que unía a los judíos entre sí, a la vez que los aislaba del resto de la población. Esta antipatía se acrecentaba por los copiosos privilegios de que gozaban, al igual que por su osadía, coronada muchas veces por el éxito económico y a menudo también por el político. Hay que subrayar la orgullosa

autoconciencia (que los hebreos no se molestaban en disimular) de la neta superioridad de su patrimonio religioso y de su moral, su ferviente proselitismo y su permanente orientación ideal y hasta material hacia Jerusalén. No faltaron medidas antisemíticas, como las repetidas expulsiones de judíos de Roma bajo Tiberio y Claudio y antes en tiempo de la República. Acá y allá estallaban de vez en cuando tumultos populares contra los hebreos. Hechos de este tipo menudeaban en el Imperio persa y, sobre todo, en Alejandría, donde alcanzaron una gravedad especial con motivo de la destrucción de Jerusalén, que llevó hasta el paroxismo la excitación popular. Casi toda la población hebrea de Alejandría, bastantes decenas de millares, fue asesinada.

La llegada del cristianismo significó la divergencia profunda entre la Sinagoga y la Iglesia hasta llegar a veces a una irreductible hostilidad. Los israelitas tenían a los judeo-cristianos por renegados y colaboracionistas y consideraban a los cristianos en general como usurpadores de un patrimonio que no les pertenecía. Promovieron celosamente algunas persecuciones contra la Iglesia, como lo recuerdan los *Hechos de los Apóstoles*, el autor anónimo del *Martyrium Polycarpi*, Tertuliano y otros. Los cristianos, por su parte, veían en los hebreos competidores peligrosos y estaban convencidos de que se habían hecho «indignos de la vida eterna» por su obstinación en no reconocer a Jesús como el Mesías, acabando pronto por englobar en un único juicio condenatorio a todo el pueblo hebreo como responsable de la muerte de Jesús, sin hacer las distinciones que hoy parecen imprescindibles y sin recordar con Pablo que la elección divina del pueblo hebraico no ha sido aún revocada. El factor religioso es, pues, la causa esencial del antisemitismo cristiano.

El tema del antisemitismo aparece con frecuencia en la literatura cristiana antigua, desde Tertuliano (que fue el primero en titular una obra suya *Adversus judeos*, título que recogerán desde entonces innumerables monografías a lo largo de toda la Edad Media) hasta Jerónimo, que dentro de su acostumbrada acometividad aplica a los judíos los epítetos más humillantes: blasfemos, cegados para la eternidad, soberbios, glotones, avaros, destinados masivamente a la condenación [2], y hasta Ambrosio. Dos autores merecen una mención especial por el influjo duradero que ejercieron en el desarrollo del antisemitismo cristiano hasta casi nuestros días: Juan Crisóstomo y Agustín. Las ocho homilías contra los judíos predicadas por Juan Crisóstomo en Antioquía entre 386 y 397 representan un ataque a fondo contra el hebraísmo, donde las injurias groseras y gratuitas, las acusaciones basadas en la interpretación material de metáforas utilizadas por los Profetas en sus reproches y la violencia de la pasión ocupan el lugar que debería tener el rigor de la demostración [3]. Los hebreos han rechazado los dones que el Señor les ofrecía y, por consiguiente, han caído en la más abyecta inmoralidad hasta convertirse en la peste del mundo. Crisóstomo alude a la responsabilidad judía en la muerte de Jesús, pero se entretiene, sobre todo, en los vicios reales o presuntos de sus adversarios. A pesar de la parcialidad de su presentación del tema, explicable sólo conociendo el temperamento del autor y las circunstancias excepcionales de Antioquía, las homilías tuvieron una eficacia considerable. Contribuyeron a crear la imagen típica del hebreo perverso, sentina de todos los defectos, abominación de la humanidad, tratando siempre de esquivar el castigo divino y errante por el mundo. El mito del judío errante está ya en germen en Crisóstomo, que facilitó también el nacimiento, por otra parte muy posterior, de la acusación de homicidio ritual, lo que indujo a los cristianos a evitar lo más posible los contactos con los hebreos y creó una atmós-

[2] Cf. p.e. PL 22, 822; 24, 605-666; 26, 84.

[3] M. Simon, *op. cit.*, 256-72. Texto de las homilías: PG 48, 843-942. Las más agresivas son la primera y la segunda.

fera propicia al estallido de los tumultos sangrientos, favoreciendo, por fin, una legislación duramente discriminatoria.

Si el Crisóstomo influyó en la opinión media, Agustín prestó una fundamentación teológica al antisemitismo [4]. El hecho, único en la historia, de un pueblo que conserva su individualidad, incluso en la dispersión y en la persecución, responde a un designio divino. Dios vela por la conservación de los hebreos, como veló por la de Caín y por los mismos motivos: quiere castigar así a los judíos por la infidelidad a la misión que les había encomendado, dándoles una prueba, aunque sea indirecta, de la divinidad de Jesucristo. Israel sigue existiendo no por sus méritos, sino para bien de los demás. Es él el depositario de la Escritura para que nadie crea que los cristianos han sido los que han inventado las profecías mesiánicas. Pero ha perdido su primogenitura, como Esaú, y ahora tiene que estar al servicio de su hermano menor, Jacob: es decir, se ha convertido en esclavo de los cristianos. Esta servidumbre fue entendida al principio como algo meramente espiritual, pero a partir del siglo XI fue también interpretada y aplicada jurídicamente. «Los judíos se han visto dispersos entre todos los pueblos en prueba de su maldad y de la verdad de nuestra fe. Se ha dicho sobre ellos: "No los matéis", de manera que la estirpe judía siga viva y de su pervivencia se siga el aumento de la multitud cristiana».

La legislación del bajo Imperio, desde Constantino hasta Justiniano, se inspira precisamente en esta doble preocupación: por una parte, asegurar la persistencia del pueblo judío, reconociéndole dentro de

[4] M. Simon, *op. cit.*, 118-120. Cf. también P. Berard, *Saint Augustin et les Juifs* (Besançon 1943); B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustinus* (Basilea 1946). Textos principales: *De civitate Dei*, XVI, 35 (PL, 41, 513-514); *Enarrationes in psalmos:* 40 (PL 36, 463); 56 *(ib.*, 666); 58 *(ib.*, 705-707); *Adversus judaeos* (PL 42, 51-63); *Sermones de Scriptura, sermo V* (PL 38, 52-59); *Epistulae*, III, 196 (PL 33, 891-899). El texto citado es de las *Enarrationes in psalmos*, Sal 58. loc. lic.

límites bien delimitados una cierta libertad de acción, pero imponiéndole, al mismo tiempo, determinados gravámenes y discriminaciones. Las diversas disposiciones están resumidas sustancialmente en la ley de Teodosio de 31 de enero del año 438, que quedó luego incorporada casi literalmente en el *Corpus Juris* de Justiniano: «A ningún judío, a quienes les están prohibidas todas las administraciones y dignidades, concedemos ni siquiera que ejerza el cargo de defensor de nadie, ni de ostentar el honor de padre (= curial)» [5].

De cualquier forma, en los primeros siglos de la Edad Media la polémica antijudaica no alcanzó la aspereza que la caracterizaría más tarde. El obispo de Lyon Agobardo (840), que es el primero en hablar de los ritos sacrílegos de los hebreos, constituye más bien una excepción. En cambio, más tarde, sobre todo después del siglo XI, es decir, precisamente en la época de las Cruzadas e incluso debido a ellas, la polémica se encrespa alimentada por numerosos escritores, desde Pedro el Venerable, de Cluny, hasta san Bernardo y santo Tomás, y desde san Juan de Capistrano hasta Bernardino de Feltre, y se desarrolla en la doble línea señalada por Juan Crisóstomo y Agustín. Los judíos siguen viéndose acusados especialmente de incredulidad obstinada y siguen siendo temidos por su proselitismo. El tema del deicidio surge más tarde, queda en segundo plano y encuentra eco en el pueblo más que entre los escritores. Por el contrario, junto a las acusaciones de carácter religioso, se hacen a partir del siglo XII cada vez más frecuentes las de tipo moral, social o económico y se divulgan

[5] *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Novella III, De judeis, samaritanis, haereticis et paganis*, de 31-I-438. La misma con alguna variante literal aparece en el *Corpus Juris, Codex*, 1.9.19. Cf., en cambio, en sentido no opuesto, sino complementario (en la doble perspectiva de que hemos hablado) *Codex* I.11.6: «A los cristianos... les ordenamos de modo especial que no osen, abusando de la autoridad y de la religión, poner sus manos sobre los judíos y los paganos que estén tranquilos y no intenten violencia alguna».

habitualmente los rumores de homicidio ritual y de usura, sobre todo. Los que crucificaron a Cristo crucifican ahora a los pobres; quienes entonces derramaron la sangre de Jesús, se alimentan ahora con la sangre de las clases menos pudientes, forzadas muchas veces a recurrir a los préstamos judíos, aceptando las condiciones más humillantes. Esta general aversión a los hebreos encuentra una expresión viva y una fórmula nueva en la oración *Pro perfidis Judaeis* de la liturgia del Viernes Santo, que aparece ya a finales del siglo VI. A pesar de que el significado de la palabra *perfidus* era sólo el de *no creyente* y de que la oración no tenía originariamente la menor intención injuriosa, la opinión común, poco dada a sutiles y agudas investigaciones filológicas, interpretó en seguida la expresión en sentido peyorativo de obstinación en el error y no sólo ciega, sino además despiadada y perseguidora, tanto más cuanto que, a partir del siglo VIII, el *oremus* se acompañaba de una excepción singular, la supresión de la genuflexión que se hacía en el resto de las plegarias. Como hemos visto otras veces, la eficacia histórica de un decreto o de un documento puede ir a menudo mucho más allá de la intención de su autor y está en relación con el impacto que produce en la opinión pública [6].

De todas formas, la situación de los judíos no fue demasiado dura hasta el siglo XI. Había cierta tolerancia práctica, y la «esclavitud» de los judíos se interpretaba en sentido espiritual de inferioridad moral de la Sinagoga con respecto a la Iglesia. La situación cambió a partir de aquel momento, al imponerse una interpretación jurídica de la «esclavitud». Santo Tomás no hacía más que resumir varias disposiciones imperiales cuando declaraba: *Judaei sunt servi principis*

[6] E. Peterson, *Perfidia Judaica*, en «Ephemerides liturgicae» 50 (1936) 296-311; J. M. Oesterreicher, *Pro perfidis judeis*, en «Theological Studies» 8 (1947) 80-96; B. Blumenkranz, *Perfidia*, en «Archivium Latinitatis Medii Aevi» 22 (1952) 157-70; J. Isaac, *op. cit.*, 296-312. Ulterior bibliografía en H. Schmidt, *Hebdomada sancta* (Roma 1956) I, 278-79.

servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini [7]. Y los decretos del concilio Lateranense IV (1215) se inspiran precisamente en la idea de Inocencio III, según la cual era preciso reducir a los judíos al rango de esclavos perpetuos, que es el que les asignó la Providencia como castigo de su culpa. Los judíos tendrían que vestir ropas que permitiesen su rápida identificación, el llamado «sambenito», no podían aparecer en público durante los tres últimos días de la Semana Santa, se les excluía de cualquier cargo público que supusiese autoridad sobre los cristianos y les estaba prohibido exigir intereses excesivos en los préstamos [8]. Los canonistas interpretaron estas disposiciones en el sentido más amplio y Bartolo de Sassoferrato declaraba, consagrando una práctica ya antigua: *Doctoratus est dignitas, cuius Judaei sunt incapaces.* En realidad, por el sólo hecho de rechazar el cristianismo se autoexcluían los judíos de un orden social basado en la fe cristiana: no podían ejercer (y más de hecho que por ley) casi ninguno de los oficios que estaban en manos de corporaciones cerradas y en las que para ingresar se requería la profesión de fe cristiana, o eran como patrimonios familiares. A partir del siglo X fueron multiplicándose las limitaciones de posesión de bienes inmuebles por los judíos y aumentaron, en cambio, los pesados tributos que gravaban sobre ellos. Como suele suceder en cualquier tipo de racismo, las discriminaciones obligaban al aislamiento, éste acrecentaba la solidaridad del grupo y daba por ello mismo motivos a la política de defensa y de opresión. Se trataba de un círculo vicioso, difícil de romper y proclive a hacerse cada vez más estrecho.

También por lo que se refiere a la usura, ampliamente practicada por los judíos y en condiciones odio-

[7] *Summa theol.* II-II, q. 10, a. 12 ad 3um.

[8] *Cum sit nimis absurdum, ut blasphemus Christi in christianos vim potestatis exerceat, nos... innovamus (praescriptionem Conc. Toletani III anni* 589), *prohibentes ne Judei publicis officiis praefigantur, quoniam sub tali praetextu Christianis plurimum sunt infensi.*

sas, se discute sobre su motivo y origen. Muchos piensan que no se trata más que del fruto espontáneo de las tendencias atávicas de los judíos, conocidos de siempre por su avaricia. Otros, quizá con mayor fundamento, sostienen que es el resultado de las condiciones históricas prácticas en que se encontraron los judíos, determinadas, entre otras cosas, por las disposiciones emanadas de la Iglesia. El espíritu de negocio no es exclusivo ni mucho menos del pueblo hebreo, sino que aparece frecuentemente en los emigrados que no se dedican a la agricultura. En nuestro caso, la frecuente necesidad de encontrar capitales, agudizada a partir del siglo XI con la reactivación general de la economía, las mismas severas prescripciones eclesiásticas contra el préstamo y el interés, que se tenían por contrarios al mandamiento cristiano de *gratis date* (disposiciones, por otra parte, muy reticentes con respecto a los judíos, a quienes se consideraba al margen de cualquier esperanza de salvación), la prohibición gradual de adquirir bienes inmuebles, su exclusión de las profesiones liberales—consecuencia de no admitirles a la dignidad doctoral—y de casi todos los oficios y la despiadada competencia veneciana y genovesa, que desde el siglo XII fue alejando a los judíos de las vías comerciales del Oriente mediterráneo, empujaban fatalmente a los hebreos más emprendedores al ejercicio del pequeño préstamo, reservando para los lombardos o los corsos la actividad bancaria de alto estilo. Sintiéndose objeto del desprecio general, los judíos se vengaban dominando por medio del dinero a sus propios amos y acosándolos con su onerosidad (el interés llegaba a veces hasta el 45 por 100). Pero precisamente este espíritu vengativo les creaba nuevos odios por parte de la gente sencilla, muy sensible a las injusticias que tenía que soportar y poco o nada al corriente de las verdaderas causas del fenómeno.

La situación de los judíos empeoró, al mismo tiempo que se les abría un camino seguro hacia el lucro. En toda Europa se produjeron crónicamente salvajes

explosiones de furor popular; a veces al mismo tiempo en lugares bien lejanos, sobre todo a partir del siglo XII. Las Cruzadas se convirtieron más de una vez en matanzas de masas enteras de judíos. ¿Por qué marchar lejos a combatir a los enemigos de la Cruz, cuando bien cerca, entre los mismos cristianos, había otros enemigos más peligrosos? Nuevas matanzas ocurrieron a finales del siglo XIII, y luego, como consecuencia de la peste negra de 1348, cuya responsabilidad se achacó a los judíos y a las brujas. Una huella clara de estas matanzas quedó por largo tiempo en el nombre de una calle de Nápoles: «degüellajudíos». Estrasburgo, Friburgo, Espira, Tréveris, Maguncia y Colonia fueron teatro de sangrientos espectáculos. Los papas y los emperadores intervinieron más de una vez en defensa de los perseguidos, pero sus palabras no consiguieron frenar a la muchedumbre enfebrecida [9].

En la baja Edad Media se hace insistente y común el rumor de profanación de la eucaristía y de homicidio ritual. Los judíos una vez más pagan con sangre estas acusaciones. Recordemos, más que nada a título de ejemplo, el caso del «beato» Simoncino de Trento. La predicación de Bernardino de Feltre en Trento en 1475 había agudizado la pasión antisemita, que estalló al ser descubierto el cadáver de un niño, Simoncino. Un judío de ochenta años confesó en la tortura el delito. Trece hebreos fueron ajusticiados. El culto a Simoncino, que no autorizó Sixto IV, lo permitió en cambio Sixto V. Sólo en 1965 (como consecuencia de nuevas investigaciones, que pusieron de relieve las contradicciones del proceso y desautorizaron el valor de las confesiones hechas bajo tortura) el culto, bastante extendido en Trento, donde se celebraba con grandes procesiones periódicas, fue suprimido definitivamente. Otros casos análogos, como el del presunto beato Andrés de Rims (1462) y el de Lorenzino de Marostica, esperan aún un veredicto definitivo [10].

[9] Cf. L, I, pp. 440-42.

[10] Cf. A. Milano, *op. cit.*, 199, 605s; W. P. Eckert, *Aus den Akten der Trienter Judenprozess* (Essen 1964; síntesis de la

Y, junto a las matanzas, las expulsiones. Expulsiones de pequeños grupos de judíos de las ciudades donde se habían establecido tras un contrato en toda regla con las autoridades locales para ejercer el tráfico bancario. Muchas veces los judíos volvían a aparecer de nuevo sigilosamente y reanudaban su actividad, tolerados o hasta llamados en secreto por quien tenía necesidad de sus fondos. Expulsiones también de masas enteras de Inglaterra, de Alemania y—la más clamorosa de todas—de España. Después de la conquista de Granada, en 1492, Fernando e Isabel ordenaron que quien no estuviese dispuesto a convertirse en el plazo de cuatro meses, tenía que emigrar. Cincuenta mil judíos se convirtieron más o menos sinceramente. Doscientos mil—cifra muy notable para aquel tiempo—emigraron a otros lugares: a Portugal (de donde fueron arrojados pocos años después), al reino de Nápoles (donde la conquista española a principios del siglo XVI provocó una nueva huida de los judíos), al mundo turco, donde fueron en cambio recibidos con los brazos abiertos por su preciosa actividad. Los judíos expulsados tenían que vender sus bienes, conservando una mínima parte de su valor real por la caída de los precios y los fuertes porcentajes que retenía el Estado, y podían llevar consigo muy escasos efectos personales. La expulsión de los judíos de España consolidó la unidad religiosa ibérica, pero privó al reinado de Fernando de una fuerza preciosa precisamente en el momento en que la crisis demográfica era ya inminente, y, por otra parte, no dio al reino la pretendida serenidad. Por mucho tiempo continuaron las prevenciones contra los neoconvertidos y el antisemitismo permaneció largamente como una de

cuestión en G. Volli, *Abolito il culto del b. Simoncino da Trento*, en «Il Ponte» 22 [1966] 403-408). Las revistas católicas en general han observado silencio sobre la carta de la Congregación de Ritos al obispo de Trento del 4-V-1965. Tampoco Iserloh en el *Handbuch der Kirchengeschichte* III, 2 habla de la revocación del culto al beato Simoncino de Trento, cuyo martirio parece considerar auténtico.

las constantes del talante español, creando suspicacias y disensiones hasta en el seno de las Ordenes religiosas, donde los descendientes de las familias convertidas eran mirados con muchas sospechas.

Tras las primeras discriminaciones antijudías del bajo Imperio Romano, después de agravarse la situación de los israelitas en los siglos XII-XIII, la Contrarreforma supuso un nuevo endurecimiento con respecto a los judíos. La mentalidad más divulgada entre los católicos de los siglos XVI y XVII aparece en los discursos de Bossuet y en las motivaciones que aducen los papas del XVI en sus bulas contra los hebreos. Los discursos del obispo de Meaux [11] pueden compararse por su importancia y por su eficacia, ya que no por su contenido, con las homilías antioquenas de Crisóstomo y con los escritos de Agustín. Más moderado en el tono que Crisóstomo y más elocuente que Agustín, Bossuet resulta por ello mismo más persuasivo y proporciona al antisemitismo cristiano moderno las fórmulas clásicas. No insiste demasiado en la acusación de deicidio, aunque no deja de explotar acá y allá el argumento. El reproche mayor que les hace es el de resistencia a la revelación. «El delito más grave de los judíos no es el de haber crucificado al Salvador. El Señor, después de la muerte de su Hijo, les tuvo cuarenta años sin castigo..., señal de que tenía intención de perdonarles... Hay otro delito mucho más insoportable que la muerte misma del Hijo de Dios, y es el endurecimiento del corazón, la impenitencia...» La gravedad del castigo es directamente proporcional con la monstruosidad de la culpa: los judíos, antes el pueblo más feliz del mundo, se han convertido en el ludibrio y el odio del universo, esparcidos por toda la tierra,

[11] Cf. F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israel* (París 1955) 192-196. Textos principales de Bossuet, *Sermon sur la vertu de la croix* (edic. Lachat, París 1862-1866, VI, 133, 141, 156); *Sermon sur la Passion* (ib., X, 15, 16, 89); *Sermon sur la bonté et la rigeur de Dieu* (ib., X, 414-425, especialmente 423 y 426); *Discours sur l'histoire universelle* (ib., XXIV, cc. 20, 21, 29, 30).

malditos y rechazados por Dios: «Raza maldita, serás hasta demasiado escuchada: la sangre de Jesús te perseguirá hasta tus últimos hijos y hasta que el Señor, harto de tus venganzas, se acuerde de tus restos miserables al final de los siglos». Incluso en los pasajes en que Bossuet se inspira en san Pablo, la diferencia de tono acusa el espíritu antisemita, que declara tranquilamente: «Dios conserva a los judíos para seguir manifestando un ejemplo de su venganza».

2. *Principales documentos pontificios*

El tono de las bulas de Pablo IV, Pío V y Clemente VIII es obviamente diverso, pero no demasiado; y de todas formas es igualmente característica la argumentación con que preludian sus severas disposiciones, que examinaremos en seguida. Pablo IV, en la bula *Cum nimis absurdum*, de 1555, declara: «Es absurdo e inconveniente que los judíos, que por su culpa fueron condenados por Dios a la esclavitud eterna, con la excusa de que les protege el amor cristiano y tolerada su convivencia entre nosotros, puedan demostrar semejante ingratitud para con los cristianos haciendo un ultraje de lo que es misericordia, pretendiendo poder en lugar de sumisión... Considerando que la Iglesia romana tolera a los judíos en testimonio de la veracidad de la fe cristiana..., por eso mismo está bien que, mientras persistan en sus errores, reconozcan en los frutos de sus obras que han sido reducidos a esclavitud, mientras que los cristianos han sido liberados por Cristo y que, por consiguiente, sería a todas luces injusto que los hijos de la madre libre sirvan a los hijos de la criada...» (sigue la parte dispositiva). Es evidente la inspiración agustiniana de la bula y la interpretación estrictamente material de la *servitus* hebraica, mientras que llama en modo extremo la atención la falta de cualquier alusión al proselitismo israelita y a los peligros que pueden entrañar sus contactos con los católicos. Pero esta preocupación debía de estar, a pesar de todo, muy presente

en la jerarquía. No se diferencian mucho, en el tono y en el contenido, los documentos de Pío V y de Clemente VIII: «La raza judía, antes elegida en modo exclusivo por Dios, se hizo después pérfida e ingrata... La piedad cristiana toleró que viviese junto a ella para que los fieles, contemplando con sus ojos sus condiciones, se acordasen a menudo de la pasión del Señor... Pero su impiedad...» (*Haebreorum gens*, 1569). «La ciega y obstinada perfidia de los hebreos... no deja de cometer a diario sus excesos... en perjuicio de los cristianos, que los soportan, y en prueba de la fe verdadera y en memoria de la pasión del Señor...» (*Caeca et obdurata*, 1593).

Dentro de este espíritu, incluso algunos de los pontífices más tenaces a la hora de promover la reforma de la Iglesia, cargaron pesadamente la mano sobre los judíos. Su situación, que no variaba mucho entre los diversos países europeos, cristalizó de forma definitiva antes de la Revolución Francesa. En pocas palabras, se vieron defendidos de los ataques contra su vida, pero reducidos en realidad a la condición jurídica de parias. Las diversas bulas pontificias, las decisiones del Santo Oficio, las disposiciones de los numerosos sínodos provinciales y diocesanos, imponiéndose a las de los concilios ecuménicos anteriores, acabaron por formar un complejo legislativo orgánico y compacto, parte del *Corpus Juris Canonici*. Los judíos tenían que llevar una señal en sus vestidos, tenían que habitar una parte aislada de la ciudad, el *gheto* (impuesto por Pablo IV mediante la bula de 1555 citada anteriormente, disposición que fue inmediatamente secundada en todos los países), recogiéndose antes del anochecer y no saliendo antes del alba. Al atardecer un guardián cristiano, que mantenían los propios judíos, cerraba las puertas del *ghetto*. No podían moverse con libertad ni siquiera dentro del Estado en que vivían, sino que cada vez que lo hicieran precisaban un permiso del Santo Oficio. A los judíos les estaba prohibido cualquier tipo de propiedad sobre inmue-

bles y tenían sólo el usufructo de sus propias viviendas, aunque podían transmitirlas de padres a hijos. No podían acudir a las escuelas cristianas ni doctorarse en derecho ni en medicina. De hecho se toleraba que frecuentasen los cursos universitarios de medicina y que, sin tener nunca el título de doctor, del que eran jurídicamente incapaces, lograsen la habilitación para el ejercicio de la medicina; pero de todas formas podían ejercer sólo entre sus correligionarios y los cristianos tenían severamente prohibido acudir a médicos judíos. De igual modo los barberos cristianos no podían atender a clientes judíos. En la práctica los mismos pontífices echaron mano en caso de necesidad de los cuidados de médicos judíos famosos. Lógicamente a los israelitas les estaban prohibidas casi todas las demás profesiones y no les quedaba otra posibilidad que el pequeño comercio, los préstamos en escala más o menos grande, la reventa de trapos viejos: *sola arte strazzariae seu cenciariae, ut vulgo dicitur, contenti*, como decía con dura expresión Pablo IV en la bula *Cum nimis absurdum*. Diversas eran las tasas que gravaban sobre las comunidades judías, sometidas, por otra parte, y sobre todo en Roma, a humillantes manifestaciones de obsequiosidad para alegrar las fiestas y muy especialmente los carnavales. A veces para verse libres de estas humillantes prestaciones, las comunidades hebreas solicitaban y conseguían pagar ciertas sumas que pronto se trocaban en un tributo fijo.

Pero eso no es todo. Los judíos no podían tener subordinados cristianos y les estaba prohibido prestar servicios en familias cristianas. Hacia la mitad del siglo XVI Julio II mandó quemar todas las copias que existiesen del *Talmud*, manuscritas o impresas. El «Campo dei Fiori» fue el teatro de la primera de estas hogueras incruentas, pero dolorosas para la historia de la cultura, que poco después se repitieron en otras ciudades de Italia, desde Bolonia a Cremona y desde Venecia a Mantua. Más tarde, Pío VI, asustado ante las infiltraciones liberales en el Estado Pontificio, usó

de su autoridad contra los judíos prohibiéndoles leer el *Talmud* y los libros que contuviesen afirmaciones anticristianas; cualquier otro libro tenían que someterlo al *nihil obstat* eclesiástico para poder adquirirlo o poseerlo.

Más peregrina todavía era la obligación impuesta a los judíos convertidos de dejar sus bienes a las autoridades. Esta disposición, naturalmente contraproducente, fue combatida muchas veces por los papas, pero el hecho de que se repita periódicamente (ocurrió aún en 1542, en tiempos de Pablo III y a petición, en este caso, de Ignacio de Loyola) demuestra la persistencia de la costumbre, calculada para cegar cualquier intento de conversión [12]. Esto no significa que no hubiese preocupación por la conversión de los judíos. Al revés. Nicolás III a finales del siglo XIII mandó que en todos los lugares en que existiese una sinagoga hubiese predicación una vez a la semana y a esta predicación tenía que asistir al menos un tercio de la población judía local. Esta ley, ratificada muchas veces desde el concilio de Basilea por Gregorio XIII y por otros papas, se aplicó efectivamente en España, en Alemania y en Italia, pero se convirtió en costumbre fija únicamente en Roma, donde, por otra parte, el número de los sermones obligatorios fue variando según los tiempos y los papas. Durante el siglo XVII había, por término medio, unos veinte o veinticinco sermones al año para los judíos, uno cada dos semanas. Los judíos se concentraban delante de la sinagoga y se encaminaban en procesión entre las burlas del populacho romano hacia la iglesia designada para el sermón, que fue en un principio la de «S. Trinità dei Pellegrini» y más tarde la iglesia vecina de «S. Angelo in Pescheria». Tanían que asistir por lo menos doscientos hombres y cien mujeres; los ausentes pagaban dos sueldos de multa y el estipendio del predicador corría a cargo de la comunidad judía. De la disposición con que asistían los judíos a estas reuniones ha-

[12] E. Iserloh, en H, III/2, 728; P. Browe, *op. cit.*, 183, 195.

bla la costumbre de controlar a la entrada de la iglesia si alguno se había tapado los oídos con tapones de cera y el solemne bofetón que, en un grabado de la época, proporciona a un judío poco dócil el vigilante de turno en la ceremonia. Estos sermones sólo fueron abolidos definitivamente en tiempo de Pío IX, en 1847. A pesar de ello el anuario pontificio siguió registrando entre los cargos de la Curia el de «predicador de los judíos» hasta 1860 [13]. Para los judíos convertidos se habían fundado en el Estado de la Iglesia, en Roma y en otras partes, casas de catecúmenos especiales, donde junto a los neófitos voluntarios, se recogía por la fuerza (a veces por denuncia de una sola persona) a todos los que hubiesen manifestado intención de hacerse cristianos. En caso de negativa a la conversión, al catecúmeno se le autorizaba a volver al *ghetto* sólo tras doce días de permanencia en el catecumenado. Podía suceder que estas denuncias ocurriesen por motivos bajos e interesados y que provocasen la escisión de núcleos familiares, separando a los niños, que habían aceptado la conversión, de sus padres, que habían preferido resistir a las amenazas y a las lisonjas que se les hacían para inducirles al bautismo. De todas formas, en conjunto, el número de convertidos en Roma y en otras partes fue siempre muy exiguo.

3. *Motivos que se invocan para el antisemitismo*

Con la Contrarreforma y el Absolutismo llegó a su vértice la evolución de la mentalidad cristiana con respecto a la raza judía. Los teólogos y canonistas medievales venían interpretando en sentido siempre literal las afirmaciones agustinianas sobre la esclavitud a que la Providencia condenaba a Israel. Los papas del siglo XVI y los predicadores del XVII recogieron y exageraron esta tesis: Esaú ha de servir materialmente a Jacob; Ismael, el hijo de la esclava, ha de servir a

[13] A. Milano, *Un sottile tormento nella vita del ghetto di Roma: la predica coattiva*, en «Rassegna mensile d'Israele» 18 (1952) 517-32.

Isaac, hijo de la libre; Israel es la nación maldita de Dios; los judíos no pueden pretender una paridad jurídica con los cristianos. Las motivaciones, religiosas, el principio general del privilegio, que era el que inspiraba toda la estructura político-social del *antiguo régimen*, los prejuicios de raza, la animosidad real de los judíos hacia los cristianos, su exclusivismo y su degradación social, fruto inevitable de las discriminaciones, la mentalidad de la época, de la que casi nadie lograba sustraerse, fueron determinando esta dura condición en contraste con la verdad del evangelio, con el espíritu de Cristo y con la recta interpretación de los textos sagrados. «*Las bulas infames* (como las llama un historiador hebreo, Atilio Milano) de 1555, de 1569 y de 1593 fueron durante dos siglos como el código de la vida de los judíos... Pudo existir una... aplicación más benigna de algunas normas o hasta la suspensión temporal de ciertas prohibiciones..., pero el código permaneció firme en su conjunto», al menos por lo que se refiere a los súbditos del Papa. Con respecto a los demás, la situación concreta dependía del arbitrio del Príncipe y de su mayor o menor independencia con respecto a Roma; una excepción sustancial era Livorno, donde el gran duque Fernando I había otorgado a los judíos en 1563 por medio de la patente llamada *livornina* plena libertad de culto y de comercio, jurisdicción privilegiada criminal y civil y exención de tasas especiales [14]. Pero en términos genera-

[14] Texto de la *Livornina* en L. Cantini, *Legislazione toscane raccolta ed illustrata* (Florencia 1800-1808) XIV, 10-19, especialmente los artículos 18, 19 y 42 representaban una fuerte novedad: «Queremos que vuestros médicos hebreos, tanto físicos como cirujanos, puedan curar y medicar sin ningún impedimento no sólo a vosotros, sino a cualquier cristiano o persona...»; «queremos que todos los vuestros, como queda dicho arriba, puedan estudiar y doctorarse»; «os otorgamos el que podáis serviros de los cristianos y así utilizar nodrizas cristianas cuando sea preciso para alimentar a vuestros hijos, como se hace en Ancona, Roma y Bolonia». Las últimas palabras aluden, probablemente, a una tolerancia de hecho contraria a la ley y parecen prevenir contra eventuales protestas romanas. Sobre

les podemos afirmar que, a pesar de todas las restricciones, la condición de los judíos en el Estado de la Iglesia era más favorable que en otras partes y que los pontífices se mostraron benévolos en muchos casos para con los israelitas súbditos suyos dentro de los límites de la legislación vigente. No pocos historiadores católicos subrayan esta benevolencia, muchas veces en contraste con la hostilidad popular y ni siquiera muy apreciada por la Curia. Pero no hay que olvidar que nunca tuvieron los papas la mínima intención de modificar la legislación discriminatoria antisemita ni dudaron de su equidad. Así se comprende que según los distintos puntos de vista se haya podido hablar de benevolencia o de dura opresión. Lo cierto es que los papas, en la mejor de las hipótesis, no superaron un paternalismo tolerante hacia personas jurídicamente inferiores.

Las severas discriminaciones antisemitas tuvieron un efecto paradójico, subrayado por vez primera por un economista milanés del siglo XIX, Carlos Cattaneo, en su estudio *Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge civile agli Israeliti* [15]. Volviendo al revés la tesis corriente, atribuía él las culpas que se incriminaban a los judíos a la situación miserable en que les había puesto la misma legislación, sacando de ahí la conclusión de la necesidad urgente de romper el círculo vicioso que la misma sociedad había creado y, sobre todo, subrayaba con justeza cómo la prohibición que pesaba sobre ellos de poseer bienes inmuebles, junto con las demás discriminaciones, les había empujado fatalmente a la actividad más remunerativa: los préstamos de capitales, cosa menos sometida

los contrastes entre Roma y Florencia en cuanto a la aplicación de la *Livornina* cf. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 202-203.

[15] Publicado en los «Annali di giurisprudenza pratica» (Milán) 23 (1836) después de muchas dificultades con la censura austríaca, que tardó un año en autorizar la impresión, y reeditado varias veces posteriormente. El párrafo citado está en el c. III.

a los vínculos estatales y a los gastos suntuarios en los que se consumía gran parte de la riqueza de la nobleza y, a veces, de la misma burguesía. «Las prohibiciones hechas a los judíos tendían a resolver el problema: buscar el modo de que sus capitales se empleasen en las tierras con la máxima ganancia y el mínimo riesgo para el prestamista judío, con el máximo agravio para el poseedor cristiano y con la mínima utilidad para el fondo y la producción nacional».

Israel, teóricamente aplastado, había encontrado en realidad el modo de vengarse, evitando cualquier vana ostentación de fasto o de poder, pero manejando desde sus sórdidos refugios del *ghetto* a la burguesía comercial y a la nobleza siempre llena de deudas, y una y otra, por motivos distintos, buscando constantemente capitales líquidos.

La legislación discriminatoria corrió la misma suerte que las leyes sociales del *Ancien régime*, del que forma parte, como la del mayorazgo, de la que ya hemos hablado; experimentó las primeras sacudidas en el siglo XVIII por obra de los príncipes ilustrados, que empezaron a conceder a los judíos por doquier la propiedad de los bienes inmuebles y el ejercicio de las profesiones liberales, preparando así el camino a la afirmación gradual de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, independientemente del culto que cada cual profese [16]. Quedó abolida triunfalmente por la Revolución Francesa [17], volvió a resurgir en forma más o menos completa bajo la Restauración y cayó definitivamente durante el siglo XIX, en muchos Estados en torno a 1848, en Toscana y en Nápoles en 1859, en el Estado de la Iglesia en 1870 a la caída del poder temporal. La emancipación civil de los judíos, impe-

[16] Acta de tolerancia del emperador José II, 13-X-1781 (en EM, 255ss); precedida de medidas parecidas y aplicada a Mantua ya en 1779. Sobre otras disposiciones en Italia, unas veces autorizando y otras prohibiendo, cf. A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, *cit.*, 331-34.

[17] Leyes del 27-IX y del 13-XI-1791, en aplicación de la Declaración de los derechos del 26-VIII-1789.

riosamente reclamada por la conciencia moderna, fue combatida a ultranza por la Santa Sede, que no consiguió desembarazarse a tiempo de la mentalidad típica del *ancien régime*, y sólo algunos sacerdotes, algunos obispos y ciertos laicos se batieron por ella [18]. Con mucha lentitud y al precio de duros contrastes, que han durado hasta nuestros días, fue resultando claro lo lejos que quedaba del auténtico sentido cristiano cualquier tipo de antisemitismo, ya que, para decirlo con palabras de Pío XI, «a través de Cristo y en Cristo somos nosotros la descendencia espiritual de Abrahán. El antisemitismo es inadmisible. Espiritualmente somos todos semitas» [19].

[18] Cf. para tener una panorámica de la situación en Italia en la primera parte del siglo XIX y sobre la postura general de la S. Sede, G. Martina, *op. cit.*, 194-227.

[19] Palabras pronunciadas el 6-IX-1938 en una audiencia pública, recogidas por varias revistas católicas y últimamente por Pinchas E. Lapide, *Roma e gli Ebrei* (Milán 1967) 167, nunca publicadas por «L'Osservatore Romano» ni por «La Civiltà Cattolica». Puesto que no podremos volver sobre este tema, puede que sea oportuno recordar la fuerte persistencia del antisemitismo en amplios estratos católicos todavía en el siglo XIX, por lo menos hasta 1938. Resulta aleccionador repasar la colección de «La Civiltà Cattolica»: no sólo durante el caso Dreyfus, sino todavía en el fascículo del 2-IV-1938 el órgano jesuítico defendía la oportunidad de una política discriminatoria hasta que cambió de orientación y de tono al estallar, pocas semanas después, la política racista en Italia. De 1615 a 1946 constituyó un impedimento jurídico para el ingreso en la Compañía de Jesús el ser de origen judío. *(Epitome Instituti SJ* (Romae 1924) n. 50.3: *Illicite ex jure Societatis:* 3. *Qui ex judaica gente oriundi sunt, nisi constet eorum patrem et avum et proavum Ecclesiae catholicae adheesisse, nulla maternae originis ratione habita).* El impedimento había sido confirmado aún en 1924 con motivo de la actualización del derecho jesuítico tras la publicación del *Código de Derecho Canónico*. Sobre el antisemitismo contemporáneo, del caso Dreyfus en adelante, cf. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (Milán 1967) 1-171, y amplia bibliografía en 657-667; N. Cohn, *Histoire d'un mythe. La conspiration juive et les Protocoles des Sages de Sion* (París 1967); P. Sorlin, «*La Croix*» *et les juifs* (1880-1899), *contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain* (París 1967).

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Afecta más bien a la exégesis que a la historia el examen de los textos escriturísticos referentes a la responsabilidad del pueblo judío en la muerte de Jesús. Cf. la tesis tradicional, defendida incluso después de la aprobación del decreto conciliar sobre las religiones no cristianas, por L. Carli, *La questione judaica davanti al Concilio Vaticano II*, en «Palestra del clero» 44 (1965) 185-203, 465-477; id., *Chiesa e Sinagoga*, ibid., 45 (1966) 333-55, 397-419; y la tesis opuesta, defendida por el cardenal Bea, en *La Chiesa e il popolo ebraico* (Brescia 1966).

2. Cae, en cambio, dentro del campo histórico el examen atento de los textos arriba indicados de Crisóstomo, de Agustín, de los canonistas y teólogos medievales, de Bossuet; su cotejo permite seguir la lenta y gradual evolución del pensamiento cristiano, ligado a las circunstancias contingentes de la época mucho más que a una verdadera profundización del problema en el sentido más conforme con los datos objetivos.

3. Puede examinarse, por otro lado, hasta qué punto existen responsabilidades por ambas partes; examen realmente difícil y casi imposible de sentenciarse. Una cuestión parecida era la que se planteaba en la polémica del siglo pasado: las culpas verdaderas o falsas de los judíos ¿eran efecto o causa de la discriminación? (el problema, como es obvio, se extiende a cualquier tipo de racismo).

4. Más llamativo resulta el estudio de la reciente tesis expuesta por Pinchas E. Lapide, *Roma e gli ebrei* (Milán 1967, traducido del inglés *The Last Three Popes and the Jews*, 1967): «Hitler llamó con toda justicia a su matanza la solución final, porque no era más que la última intentona de una historia milenaria de calumnias y de hostilidades sin cuento: Orígenes, Tertuliano, Crisóstomo, Agustín y Tomás se hubiesen echado atrás probablemente de las cámaras de gas, pero sus escritos, quiérase o no, se convirtieron en los mojones de la senda sangrienta que el odio cristiano ha abierto desde el Gólgota hasta Auschwitz» (p.183). En otras palabras, parece como si existiera un nexo de causa a efecto entre el antisemitismo cristiano y las persecuciones hitlerianas. Esta tesis la comparte sustancialmente H. Küng, *Structures de l'Eglise* (París 1967) I, 193: «Si es cierto que el antisemitismo nazi fue ante todo obra de ateos y hasta de criminales, hubiese resultado imposible sin la historia precedente, casi bimilenaria, del antijudaísmo cristiano, que impidió a los propios cristianos oponerse a él con energía y convicción... Ninguna de las medidas antisemitas del nazismo resultó nueva... lo único nuevo fue la legitimación racista, el carácter monstruoso de la legislación, la perfección técnica y la industrialización de la matanza».

La tesis parece excesiva, por olvidar la diferencia esencial entre el antisemitismo cristiano, debido a motivos religiosos,

y el nazi, basado en aspectos raciales. Es interesante a este propósito la lectura de algunas de las páginas de *Mein Kampf*. Más moderado es Poliakov en su *Petite Histoire de l'antisemitisme* (pp. 95-96). «Hay que tener en cuenta la noción secular del judío, chivo expiatorio, para entender las causas profundas de la indiferencia de los alemanes que en realidad era el resultado de motivos extraordinariamente diversos. Hasta las almas buenas, que sentían piedad por la suerte de los hebreos, mantenían cierto distanciamiento con respecto a un pueblo tradicionalmente desgraciado y, al fin y al cabo, infiel...» En resumidas cuentas parece que podría afirmarse que el antisemitismo cristiano, religioso, no fue la causa del antisemitismo nazi, racista, pero que lo facilitó en proporción no mensurable, aunque sí decisiva, al debilitar en los cristianos la capacidad de resistir a sus engaños y a sus medidas.

5. Pueden estudiarse los argumentos en pro y en contra de la emancipación de los judíos a principios del siglo XIX (cf. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cap. IV).

III

GENESIS DE LA IDEA DE TOLERANCIA

Ya hemos aludido muchas veces a la situación de intolerancia religiosa característica del *Ancien régime*. La importancia del tema aconseja un breve estudio específico sobre este problema: 1) situación en la Edad Antigua; 2) en la Edad Media; 3) en la Edad Moderna, sopesando los argumentos y los hechos que propician o que retrasan el triunfo de la tolerancia; 4) situación en los principales Estados europeos [1].

[1] *Bibliografía.* A) *Con referencia a la Edad Antigua*, cf. además de las alusiones muy importantes de la obra de Lecler, que se indica más adelante, S. L. Gutermann, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome* (Londres 1951); V. Monachino, *L'impiego della forza política al servizio della religione nel pensiero di S. Agostino*, en *Contribución Española a una misionología agustiniana* (Burgos 1955).

B) *Para la Edad Media y la Inquisición*, cf. además de las obras discutidas y superadas de A. Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 3 vol. (Madrid 1818; obra polémica y no siempre veraz; el autor exagera en las cifras que da; cometió, además, la torpeza de destruir las fuentes una vez utilizadas, haciendo imposible cualquier verificación) y de H. C. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, 4 vol. (Nueva York ^{2}1922; obra parcial y polémica, hoy por completo superada), véanse: E. Vacandard, *L'Inquisition* (París 1914; aún conserva su valor; hay una síntesis de este autor en DTC VII); B. Duhr, *Die Mittelalterliche Inquisition*, en «Stimmen der Zeit» 117 (1929) 401-414; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 2 volúmenes (París 1935-1938, fundamental); B. Llorca, *La Inquisición en España* (Madrid ^{3}1954); H. Maison-Neuve, *Études sur les origines de l'Inquisition* (París 1960; amplia biblio. 12-26); R. Leiber, *Die Mittelalterliche Inquisition*, en «Stimmen der Zeit» 170 (1962; 161-77; síntesis breve, pero documentada y eficaz); H. Kamen, *Historia de la Inquisición española*. (Barcelona 1967; tr. del inglés). Véanse también los manuales y las historias generales, H, III-2, 263-73 (con la bibliografía más actualizada y repaso de las fuentes principales); FM, X, 291-340.

C) *Sobre la génesis de la tolerancia en la Edad Moderna y sobre la situación de los diversos países europeos*, cf. F. Ruffini, *La Libertà religiosa. I-Storia dell'idea* (Turín 1901); L. Saltet, *L'origine religieuse de la déclaration des droits de l'homme* (París 1903); A. Vermeersch, *La Tolèrance* (Lovaina-París 1922); Freund, *Die Idee der Toleranz in England der grossen Revolution*

1. *Edad Antigua*

En el mundo antiguo, dentro y fuera de los límites del Imperio Romano, la religión (aunque ceñida a funciones cultuales y abierta a la convivencia pacífica con los cultos de procedencia extranjera) formaba un todo inseparable con las características étnicas y nacionales y resultaba totalmente lógico que el jefe del Estado ejerciese la suprema autoridad religiosa. Esta mentalidad queda claramente manifestada en el libro de *Rut:* «Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios» (1,16). Una de las principales causas de hostilidad contra el cristianismo fue precisamente su resistencia a reconocer al Emperador como cabeza de la religión. Contra estas injerencias del Estado en los asuntos religiosos, contra la invasión de la autoridad laica en el ámbito de las conciencias (que dentro de

(Halle 1927); W. Sobieski, *Quelques remarques sur l'histoire de la liberté de conscience en Pologne*, en *La Pologne au VI^e Congrès International des Sciences historiques* (Oslo 1928); W. K. Jordan, *The Developement of Religious Toleration in England* (Londres 1932-1940); V. Cherel, *Histoire de l'idée de Tolerance*, en «Revue de l'Histoire de l'Eglise de France» 27 (1941) 129-164, 28 (1942) 9-50 (desde los apologistas hasta los humanistas); G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (Bari 1945); R. Battaglia, *La libertà e l'uguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795* (Bolonia 1945); H. Lecler, *Histoire de la tolèrance au siècle de la Rèforme*, 2 vol. (París 1955; obra fundamental con una amplia síntesis sobre el período anterior a la Reforma; tr. ital. 2 vol., Brescia 1967); R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa* (tr. ital. Bolonia 1963); *La tolérance religieuse et les hérésies à l'époque moderne*, en *XII Congrès International des sciences historiques* (Viena 1965) I, 103-191; relaciones de E. G. Rupp, G. Schilfert, E. Weinzierl Fischer, J. Caro Baroja, M. Themelly, A. G. Dickens; P. A. D'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertá religiosa* (Roma 1966-1967; curso universitario).

Sobre Socini cf. también C. Gallicet Calvetti, *La filosofia di Fausto Socino e il problema della toleranza*, en *Grande Antologia Filosofica*, VIII (Milán 1964) 1645-1716. Sobre Castellion, cf. S. Castellion, *Fede, dubbio e toleranza.* Páginas escogidas y comentadas por G. Radetti (Roma 1960). Una buena antología: J. Lecler-M. F. Valkhoff, *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse* (París 1969).

ciertos límites y desde algún punto de vista, por lo menos, puede llamarse intolerancia), los apologetas y los primeros escritores cristianos reivindicaron los derechos de la persona humana, su inalienable libertad de conciencia, asignando un campo bastante más restringido que antes a los derechos y competencias del Estado. El edicto de Milán de 313 reconoció oficialmente este principio: «... hemos decidido... conceder a los cristianos y a todos la libre facultad de seguir su religión preferida..., hemos pensado que en justicia y razón había que decidir no negar a nadie seguir la religión cristiana o la que a cada cual le parezca mejor, tal libertad...» Es, pues, el cristianismo el que por vez primera afirmó victoriosamente la libertad de conciencia y la verdadera laicidad del Estado, negándole el derecho a imponer una religión y a vincular las conciencias, es decir, en otros términos, fue el primero en introducir la distinción entre religión y política, entre Estado e Iglesia [2].

2. Texto del edicto de Milán en EM, 29. LG 2. Cf. sobre este tema: M. Adriani, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, en «Studi Romani» 6 (1958) 507-519; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma* (Bolonia 1965) 372-404. Téngase presente el doble aspecto de la situación en el Mundo Antiguo: reconocimiento de una función nacional de la religión, verdadera institución pública, que excluía cualquier posibilidad de una libertad religiosa individual; ausencia de cualquier preocupación estatal por la ortodoxia de los súbditos y de toda acción coercitiva en este terreno siempre que los súbditos, fuere cual fuere su fe interior, practicasen externamente el culto nacional. Esta situación compleja y parcialmente contradictoria permite a algunos historiadores hablar de «la ilimitada tolerancia y libertad en materia religiosa que permanentemente constituyó una característica fundamental del mundo precristiano» (P. A. D'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa* [Roma 1965-1966] 13, curso en la Universidad de Estudios de Roma) y a otros acusar al Mundo Antiguo de intolerancia radical, dada la falta de distinción entre la esfera religiosa y la política y la exigencia de adhesión para todos los ciudadanos a un determinado culto (D'Avack olvida demasiado este último aspecto y tiende a fijar en el exclusivismo cristiano la causa última de la intolerancia romana).

Pero la tendencia anterior volvió a reafirmarse en seguida. Durante la controversia arriana, impusieron con frecuencia los emperadores su voluntad en materia religiosa obligando a aceptar fórmulas dogmáticas tan pronto en un sentido como en el otro. El edicto de Tesalónica de 380 ya no concede libertad de religión, sino que impone a todos la profesión del cristianismo y echa mano de la autoridad de la ley civil en defensa de la ortodoxia, que representa el obispo de Roma, Dámaso: «... todos los demás..., locos e insensatos, padezcan la deshonra de la herejía, y... han de ser castigados no sólo con la venganza divina, sino también por la autoridad que la voluntad celestial nos ha otorgado» [3]. En 386 el emperador Máximo condena a muerte a Prisciliano, fundador de una secta herética difundida por España. Era la primera sentencia de muerte por herejía pronunciada por iniciativa de la autoridad civil, no por presión de la Iglesia, puesto que casi todo el episcopado de entonces estuvo de acuerdo con Ambrosio en protestar contra esta disposición hasta entonces inaudita y contraria a la benignidad evangélica. La larga lucha contra los donatistas en Africa le brindó a Agustín la oportunidad de profundizar en este problema: en un primer tiempo condenó el empleo de la fuerza en defensa de la verdad, mientras que más tarde, en vista de los estragos y de los saqueos de los donatistas y, sobre todo, ante la obstinación de los herejes, admitió la coacción en cuanto que podría superar los obstáculos creados por mala voluntad y que impedían a la verdad brillar con toda su luz [4]. En 529 ordenó Justiniano a todos los súbditos del Imperio que se hiciesen cristianos bajo la pena de confiscación de los bienes y de pérdida de los derechos civiles. Sólo en

[3] EM, 32.

[4] Texto en Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, nn. 740-742.

el Asia Menor se bautizaron unos 70.000 paganos en aquella ocasión [5].

No todos compartían por entonces esta mentalidad que suponía un peligroso salto atrás con respecto a las posiciones conquistadas en 313. Teodorico, rey de los ostrogodos, arriano, concedía por la misma época a los judíos libertad de culto con las palabras: *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus.* En conjunto, el pensamiento cristiano de los primeros siglos oscila entre dos polos opuestos: mientras que los apologetas defienden la libertad de conciencia, especialmente cuando el poder imperial supone una amenaza contra la Iglesia, antes o después del año 313, otros invocan el apoyo del brazo secular y no sólo para la administración temporal del Estado cristiano, sino para la represión de la herejía [6]. Ya aparece desde entonces la ambigüedad que posteriormente se les echará en cara a los pensadores cristianos de reclamar la libertad cuando están en minoría y de negársela a los demás una vez que se han hecho con la mayoría.

[5] Cabría preguntarse si el apoyo estatal al cristianismo, tal y como se efectuó en el bajo Imperio Romano, fue útil o perjudicial. Muchos historiadores piensan, quizá con un tono tan seguro y con afirmaciones tan categóricas que nos hacen temer que no hayan tenido en cuenta algunos de los muchos aspectos en contraste con la realidad, que la ayuda estatal «fue en sustancia lo más dañoso y perjudicial que pudo ocurrir a la Iglesia... tuvo sobre ella una influencia profunda y corruptora totalmente nefasta», que abocó, al primer choque con el Islam al hundimiento rápido de las comunidades cristianas del Asia Menor y de Africa antes tan vivas: «Habían bastado dos siglos de protección y de favor por parte del Estado para esclerotizarlas y atrofiarlas por completo» (P. A. D'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa* [Roma 1966] 29-30). Véase a propósito de esta tendencia un poco apresurada el juicio sereno de H. Jedin, *La storia della Chiesa é teologia e storia* (Milán 1968) 12: «desarrollo condicionado por la situación histórica... que tuvo sus zonas graves de sombra, pero que hizo posibles ciertos éxitos que sólo con mucha dificultad hubieran podido alcanzarse de otra manera».

[6] J. Lecler, *op. cit.*, I, 91-92 (en adelante citaremos sólo Lecler).

2. *Edad Media*

El Medievo asiste al nacimiento y desarrollo de una comunidad política basada en la unidad religiosa y en el estrechísimo vínculo entre la autoridad religiosa y la civil, ambas derivadas de Dios y ambas ordenadas al mismo fin: el bien último del hombre. El orden religioso y el civil no son más que dos aspectos de una misma realidad: *Ecclesiam et Imperium esse unum et idem*, afirma un diploma germánico del siglo XIII [7]. En esta situación, la Iglesia sostiene que es ilícito el empleo de la fuerza para conducir a los paganos a la fe, aunque considera legítima la coacción para el castigo de los herejes y para devolverlos a la ortodoxia. Esa es la razón por la que se desaprueban

[7] *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et Acta*, II, 63. Cf. en el mismo sentido el concilio de Thionville (año 844): *Ecclesiam dispositam esse, ut pontificali auctoritate et regali potestate gubernetur (M. G. H. Capitularia*, II, 114). Cf. también Stephanus Tornaciensis, *Summa super Decretum Gratiani, Introductio* (Giessen 1891) 1. Cf. igualmente G. Ritter, *La Riforma e la sua azione mondiale* (tr. ital. Florencia 1963) 14: «Ambas comunidades, la Iglesia y el Estado, estaban en cierta manera sobre el mismo terreno y no la una junto a la otra, sino la una en la otra como dos círculos concéntricos de los cuales la Iglesia representaba el mayor».

Como ya hemos observado muchas veces y como repetiremos más adelante, en una síntesis rápida como es la que ofrecemos no es posible distinguir los diversos períodos de las épocas históricas que examinamos, tan diversas entre sí. Tratamos de captar sobre todo los aspectos esenciales de las diversas edades, dejando para exposiciones ulteriores más exhaustivas distinciones y especificaciones. En consecuencia, hablamos del Medievo como de una edad única, sabiendo que existen grandes diferencias entre siglo y siglo. Lo que no hemos de olvidar, sin embargo, es que esta unidad, esta colaboración armónica era más un ideal hacia el cual se tendía constantemente que una meta definitivamente conquistada. ¡También en la Edad Media se dan clamorosos conflictos entre la Iglesia y el Estado! Con todo, como se ha observado recientemente, en el Medievo la realidad de la lucha no es menos característica que el ideal de la armonía, mientras que en la Edad Moderna la lucha se entiende a veces como una negación de la armonía.

las conversiones forzadas. Queda en pie el principio agustiniano: *credere homo non potest nisi volens*, continuado por santo Tomás: *qui nunquam susceperunt fidem, ... nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant* [8]. En realidad se echó mano muchas veces de la fuerza, bien por parte de los reyes visigodos contra los judíos de España, bien con mayor frecuencia y sistemáticamente por Carlomagno contra los sajones *(Capitulatio de partibus Saxoniae)*, o bien por algunos príncipes contra los eslavos y otros pueblos de la Europa septentrional. La verdad es que la jerarquía desaprobó siempre este método. Alcuino, poco antes del 800, afeó a Carlomagno su comportamiento; Nicolás I en el 866, contestando a las preguntas que le formulara el rey de Bulgaria, advirtió que no se usase de violencia alguna contra los paganos: «Dios gusta de la ofrenda espontánea, puesto que si hubiese querido usar de la fuerza, nadie hubiese podido resistir a su omnipotencia» [9].

Por el contrario, frente a los herejes y a partir de los siglos XII-XIII empieza a prevalecer la táctica contraria. Diversos factores esenciales explican, y quizá en parte justifican, la línea de conducta de la Iglesia. Aquellos siglos tenían un concepto de la libertad muy distinto del nuestro. Para santo Tomás, *accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est neccesitatis* [10].

Es decir, que en el bautismo, aunque se reciba en edad infantil, el hombre recibe la gracia de la fe que ya no puede perder sin culpa. El hereje, por tanto, es un pecador, movido por una voluntad perversa. Por consiguiente, se tiene el derecho y la obligación de obligarle a que renuncie a su pecado y, en caso de obstinación, de castigarlo con la excomunión o con la misma muerte, dada la gravedad de la culpa. Pero aún hay más: la herejía se interpreta no sólo como un

[8] *Summa theol.* IIa, IIe, q. 10, a 11.
[9] DS 647.
[10] *Summa theol.* IIa, IIe, q. 10, a. 8 ad 3um.

error contra la verdad, un delito contra la fe, sino también como un crimen contra la sociedad, como un intento de subvertir el orden civil basado en la religión. Esto valía especialmente en el caso de los cátaros o maniqueos, que se difundieron en Francia desde finales del siglo XI y que condenaban el matrimonio, la propiedad privada, el trabajo manual y cualquier forma de autoridad civil. Se trataba de un auténtico movimiento anárquico y subversivo. El historiador americano Lea, por cierto no sospechoso de simpatía hacia la Iglesia, admite explícitamente: «A pesar del horror que puedan inspirarnos los medios que se emplearon en defensa de la ortodoxia... reconozcamos, sin vacilación alguna, que en aquellas circunstancias la causa de la ortodoxia no era otra que la causa de la civilización y del progreso. El triunfo del catarismo hubiese llevado a consecuencias desastrosas... hubiese supuesto para Europa la vuelta a la barbarie» [11].

Otra circunstancia decisiva fue la influencia creciente del derecho romano que, a diferencia del magisterio patrístico, se manifestaba bastante severo para con los donatistas y los maniqueos, parangonando su culpa con el delito de alta traición y reputándola digna de la muerte. Tras cierta lucha, la dureza del derecho romano prevaleció sobre la benignidad patrística. Esta ambigüedad se deja ver todavía en Inocencio III, que reduce las penas contra los herejes al destierro y a la confiscación de los bienes, pero que admite principios de los que pueden derivarse consecuencias graves. Se pregunta: «Si la lesa majestad es motivo de muerte, ¿qué pena merecerá el renegar de Cristo, hijo de Dios?» No hace falta recordar que en Francia y en Alemania había habido casos de linchamiento de herejes por la muchedumbre embrutecida; había que poner un freno a la arbitrariedad de las

[11] *Histoire de l'Inquisition*, I (París 1903) 120. Sobre los cátaros, cf. hoy especialmente R. Manselli, *L'eresia del male* (Nápoles 1963); C. Thouzellier, *Catarisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du 12e et au début du 13e siècle. Politique pontifical*, controverses (París 1966).

masas y regular jurídicamente el procedimiento contra los herejes.

En el desarrollo de la Inquisición podemos distinguir cuatro fases:

A) Intervención de los obispos: se confía la represión de la herejía a los obispos, que directa o indirectamente han de realizar inspecciones periódicas en sus diócesis valiéndose de la ayuda de sacerdotes de confianza e incluso de laicos, los llamados testigos sinodales, designados en cada parroquia. El procedimiento, ya esbozado por Alejandro III en el concilio de Tours de 1163, lo aclara Lucio III en su encuentro de Verona con el emperador Federico Barbarroja en 1184, en el que se promulgó la decretal *Ad abolendam*, perfeccionada a lo largo de los decenios siguientes en varios puntos, especialmente en el concilio Lateranense IV (1215).

B) Intervención de los legados: se confía la defensa de la fe, además de a los obispos, que parece que no siempre estuvieron a la altura de su misión, también y por modo especial a ciertos legados escogidos por el Papa. El sistema, adoptado esporádicamente a finales del siglo XII, se hace más frecuente con Inocencio III al principio del siglo siguiente: el Papa envía a menudo a Francia a cistercienses como legados, pero más con el fin de predicar y convertir que de condenar.

C) Inquisición monástica (que con más propiedad debería llamarse frailesca): Gregorio IX cambia hacia 1230 una vez más de sistema y confía la lucha a una Orden determinada (franciscanos o dominicos), haciendo más estable la institución y menos vinculada a los límites de una diócesis. El inquisidor es un verdadero juez, goza de jurisdicción estable y es nombrado por el superior de la Orden, de manera que el cargo nunca queda vacante.

D) Inocencio IV autoriza el empleo de la tortura, ya habitual en el procedimiento penal de la época, a pesar del parecer contrario que cuatro siglos antes había manifestado Nicolás I, que había intuido los

abusos a que podría conducir [12]. Por otra parte, no hay que confundir la Inquisición medieval, de la que estamos hablando, con la española, organizada a finales del siglo XV por iniciativa de Fernando e Isabel, puesto que la Inquisición medieval se había extinguido prácticamente en el reino. La nueva se convirtió en un organismo unitario, estrechamente centralizado para todo el país y dependiente, en definitiva, mucho más del Soberano que del Papa. De la Inquisición medieval y de la española se distingue también la romana, establecida por Pablo III en 1542; se trataba de un tribunal pontificio con jurisdicción universal (Santo Oficio).

El inquisidor, llegado al lugar donde se sospechaba que se había difundido la herejía, promulgaba antes que nada el edicto de gracia, garantizando la inmediata absolución tras el cumplimiento de una penitencia que podía revestir una notable gravedad, a cuantos confesasen su culpa dentro de un plazo determinado. Al expirar el plazo se promulgaba el edicto de fe por el que se citaba a juicio a todos los sospechosos de herejía. Si el acusado confesaba, era absuelto. Si negaba, se escuchaba a los testigos de cargo (el acusado tenía siempre el derecho de excluir el testimonio de quienes consideraba enemigos). Los nombres de los testigos permanecían secretos para ponerles a cubierto de eventuales venganzas, pero eran comunicadas sus deposiciones al acusado. Si éste persistía en su negativa, se podía pasar a la tortura (praxis habitual entonces también en los procesos civiles), que podía consistir en la flagelación, en el fuego, en el caballete o en la llamada cola (el acusado era suspendido de una soga y precipitado varias veces de arriba hasta el suelo).

En realidad las torturas se aplicaban raramente: en Tolosa, de 1309 a 1323, en 636 procesos fue practicada una sola vez. No faltaron abusos, como los cometidos por el inquisidor Conrado de Marburgo (asesinado después de haber renunciado a su cargo), cortados

[12] DS 648.

enérgicamente por la jerarquía. Antes de la sentencia era obligatorio escuchar el parecer de los *boni viri*, consultores designados de oficio para asesorar al juez y elegidos entre las diversas clases sociales. Esta práctica fue introducida en el procedimiento penal laico sólo al estallar la Revolución Francesa. El acusado podía ser absuelto o condenado a varias penas (cárcel, peregrinación, obligación de llevar una señal discriminatoria, imposición de determinadas obras de caridad) o remitido al brazo secular, que lo condenaba a muerte. La jerarquía no pronunció nunca directamente condenas de muerte; se limitaba, estrictamente hablando, a constatar el delito de herejía y a consignar al culpable a la autoridad laica competente, que aceptaba como un dato de hecho jurídicamente reconocido el delito de herejía y lo castigaba con las penas comunes en el procedimiento de la época, no sólo como una culpa contra la religión, sino también como un atentado subversivo contra el orden social. Naturalmente que estas sutiles distinciones no deben llevarnos a conclusiones apresuradas: es claro que aunque la jerarquía no hubiese pronunciado directamente condenas a muerte, cooperaba de manera inmediata y eficaz en ellas; también es innegable que se castigaba la herejía no sólo como un crimen contra la sociedad, sino también por su carácter de rechace de la verdad revelada. Con todo, las condenas a muerte fueron más bien raras; aproximadamente se puede hablar de un porcentaje del 5 por 100 con respecto a los procesos concluidos.

Con el tiempo se amplió también la jurisdicción inquisitorial a los casos de brujería. Los procesos contra las brujas, reconocidos oficialmente por Inocencio VIII en la *Summis desiderantes*, de la que ya hemos hablado, continuaron hasta el siglo XVIII y se multiplicaron especialmente en Alemania, donde las víctimas superan los centenares de millares. No faltaron en Francia y en Inglaterra y hubo muchas menos en Italia y en España. La pauta habitual para el procedi-

miento contra las brujas fue por mucho tiempo el *Malleus maleficarum*, publicado en el siglo XV, que alcanzó hasta veintinueve ediciones. El jesuita Fiedrich Spee estuvo a punto, en el siglo XVII, de ser expulsado de la Orden como consecuencia de la publicación de *Cautio criminalis*, libro en el que hacía una dura crítica de los procesos contra las brujas. El libro produjo un gran impacto; con todo, sólo en tiempos de la Ilustración dejaron de existir los procesos.

Podemos y debemos preguntarnos si la represión de la herejía cátara, tan rápida y tan completa, se debió sustancialmente a la Inquisición o si otros factores, menos clamorosos pero igualmente eficaces, jugaron también un papel importante. Varios historiadores católicos son hoy de la opinión que el poderoso desarrollo del movimiento franciscano, con sus energías típicamente religiosas, que llegó al laicado a través de la Orden tercera y que contribuyó a la multiplicación de las Universidades, podía representar un dique suficiente contra el peligro cátaro, que, por otra parte, cuando fue organizada de manera definitiva la Inquisición, estaba ya en decadencia, tras la dispersión de su foco principal en la Francia meridional como consecuencia de las guerras contra los albigenses [13]. Desde este punto de vista, habría sido la Inquisición una iniciativa históricamente superflua... Está claro que los contemporáneos no podían tener la seguridad que nosotros tenemos hoy.

La Inquisición, como institución, representa uno de los puntos neurálgicos de la historia de la Iglesia, sobre todo la medieval. Hay que tratar de comprender de todos modos el espíritu que permitió su nacimiento y desarrollo. La intolerancia era patrimonio común de la Edad Media y todos admitían que la unidad religiosa era el único fundamento de la unidad

[13] Cf. R. Manselli, *op. cit.*, 328-334. «La herejía cátara se vinculaba así a fuerzas históricas (la nobleza en Francia y el partido gibelino en Italia), ya en crisis a pesar de su aparente solidez...».

política. Esta mentalidad duró por mucho tiempo y llega hasta la Edad Moderna no sólo entre los católicos, sino también entre los protestantes: Enrique VIII, Isabel de Inglaterra, Lutero, Calvino estaban en este punto perfectamente de acuerdo con los papas de la época. El procedimiento penal de la Edad Media y del siglo XVI no podía tener en cuenta los criterios que se impusieron sólo después de la Ilustración; la Iglesia, por su parte, utilizaba los medios que el derecho penal contemporáneo le proporcionaba. Pero comprender no significa justificar ni absolver. «No hace falta justificar la Inquisición medieval y no la justificamos» [14]. La aceptación de denuncias secretas y el secreto sobre los testigos de cargo, la falta casi general de un defensor, la excesiva amplitud del concepto de herejía, el empleo de la tortura aun dentro de los límites y cautelas previstos por el derecho y la pena de muerte, son todas cosas muy lejanas del genuino espíritu evangélico. No queda más remedio que reconocer que, al menos en esto, la Edad Moderna, a pesar de sus errores y sus desviaciones, ha entendido mejor las exigencias del mensaje cristiano [15].

3. *Edad Moderna: los principios*

La fractura religiosa provocada por el protestantismo planteó de manera grave e inevitable el problema de la coexistencia de diversas religiones, fundadas todas ellas sobre el exclusivismo dogmático y aspirando, por tanto, al monopolio eclesial y religioso sobre la comunidad. Es decir, que surgió de nuevo, como al principio del cristianismo, el problema de la tolerancia. La solución definitiva llegó, como ocurre siempre en la historia, sólo tras largas luchas, entre graves

[14] R. Leiber, *art. cit.* en la bibliografía, p. 131.

[15] Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, n. 12: «Aunque en la vida del pueblo de Dios, que peregrina a través de las vicisitudes de la historia humana, se hayan dado de vez en cuando modos de obrar menos conformes con el espíritu del evangelio, es más, incluso contrarios a él...».

dificultades y no pocos intentos y errores, tanto teóricos como prácticos.

Tratemos de diseñar este lento camino y, sobre todo, de entender la actitud de la Iglesia y los motivos de su conducta en relación con una de las aspiraciones más profundas y extendidas en toda la sociedad moderna. Se hace necesario, en honor de la claridad, distinguir en la exposición, por una parte, las afirmaciones y las motivaciones teóricas que gradualmente defienden la tolerancia y la van consagrando como patrimonio común de la conciencia de los pueblos, y, por otra, las realizaciones prácticas que poco a poco se echan de ver en la historia y que no pueden reducirse artificiosamente a consecuencia de tal o cual escrito, de esta o de aquella motivación, ya que son el resultado de un complejo de copiosos principios teóricos y múltiples circunstancias concretas.

Durante mucho tiempo la tolerancia seguiría apareciendo a los ojos de los católicos y de los protestantes como un delito grave contra la verdad, contra *la caridad y contra la sociedad. Lo mismo en la Ginebra* de Calvino que en el Londres de Enrique VIII o en la Roma de Pío IV, no existe diferencia para quien aparece ante los ojos de la religión como hereje obstinado e incorregible: es la muerte lo que se espera.

Argumentos en contra de la tolerancia

a) La tolerancia es un *delito contra la verdad.*

Los teólogos del siglo XVI y de los dos siglos siguientes siguen sustancialmente la dirección señalada por santo Tomás, que si bien enunció algunos principios de los que sin demasiada dificultad podía seguirse la justificación de la tolerancia [16], debido a las circunstancias históricas en las que se encontraba, no prosiguió por ese camino y defendió la represión de la herejía, ya porque constituye uno de los pecados más graves, ya porque el tolerarla equivaldría a equiparar

[16] *Summa theol.* IIa, IIe, q. 10, a. 11.

la verdad con el error. Es decir, que en términos modernos significaría caer en el indiferentismo. *Haeretici meruerunt non solum ab Ecclesia per excomunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae vel alii malefactores statim per saeculares principes juste morti traduntur, multo magis haeretici statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excomunicari, sed et juste occidi* [17]. Durante mucho tiempo se considera la tolerancia sinónimo de indiferentismo (muchos de sus defensores plantean la batalla, es verdad, desde este punto de vista) y, en consecuencia, se la tiene por una monstruosidad, por una pérdida del auténtico sentido cristiano, que pretende privar a Dios del reconocimiento que le es debido. Penetrado de este mismo espíritu, Felipe II, ante la posibilidad de apaciguar la sublevación de Flandes otorgando la libertad de conciencia, declara que jamás consentirá en ser señor de quien rechaza al Rey de los cielos y que prefiere perder mil veces la vida antes que tolerar una ofensa tan grave contra el Señor. Y Calvino en su *Declaratio ortodoxae fidei* (1554), apoyándose en muchos pasajes del Antiguo Testamento contra los idólatras y los blasfemos, defiende enérgicamente la obligación de las autoridades de vengar el nombre de Dios ultrajado por los herejes y los sacrílegos; Dios exige que se posponga cualquier consideración humana cuando se trata de luchar por su gloria. La misma vocación de los príncipes les obliga a no permitir que el nombre de Dios sea vituperado y que lenguas malas y venenosas destruyan su santa palabra [18]. No se distingue entre tolerancia dogmática y tolerancia civil: la tolerancia de por sí es sinónimo de indiferentismo.

[17] *Summa theol.* IIa, IIe, q. 11, a. 2. Cf. también IIa, IIe, q. 11, a. 4: quien cae por segunda vez en la herejía debe ser condenado a muerte sin duda alguna para dar un ejemplo eficaz. ¡El bien de la comunidad prevalece sobre el de la persona!

[18] Lecler, I, p. 319; II, pp. 164-65.

b) Delito contra la caridad.

Dejar abierta la puerta al error significa tanto como no oponerse al peligro de condenación eterna de muchas almas. Belarmino no es menos explícito que santo Tomás: *Haec autem rationes suadent haereticos occidendos. Nam primum quidem nocent proximis magis quam ullus pirata vel latro, quandoquidem animas occident, immo tollunt fundamentum omnis boni. Deinde plurimis prodest eorum supplicium. Multi enim quos impunitas faciebat torpentes, supplicia proposita excitant, ut cogitent qualis sit haeresis, quam sequuntur, et videant, ne forte vitam praesentem misere finiant et ad futuram beatitudinem non perveniant. Denique haereticis obstinatis beneficium est, quod de hac vita tollantur: nam, quo diutius vivunt, eo plures errores excogitant, plures pervertunt, et maiorem sibi damnationem acquirunt.*

Calvino en su *Declaratio ortodoxae fidei*, publicada en 1554 con motivo de la impresión negativa que había causado la ejecución de Miguel Servet, y Beza en su *De haereticis a magistrato civili persequendis*, editado en el mismo año, no se expresan de otra manera: «La humanidad de los que quieren perdonar a los herejes es mucho más cruel, porque al indultar al lobo le brindan todas las ovejas», escribe Calvino [19]. En muchos escritos más o menos autorizados encontraríamos acá y allá esta preocupación: «Si existe libertad de religión y de culto, quiere decir que el súbdito estará autorizado a seguir esta o la otra secta; habrá libertad para predicar el error, y así se abandonará a los súbditos en el camino de la perdición» [20]. La posibilidad de que los herejes puedan serlo de buena fe ni siquiera se tiene en cuenta: todavía en pleno siglo XIX, uno de los presidentes del Vaticano I, el cardenal De Angelis, mandó callar a Mons. Strossmaye obispo de Djakova, en Croacia, que no aceptaba los términos excesivos con que un esquema de decreto se refería a los protestantes, y dijo expresamente: «Se podría admitir la buena fe del pueblo, pero nunca la de las personas cultas».

[19] Texto de Belarmino en *Controversiae*, II tomus, *Controversia II, De laicis*, c. 21, y en M n. 504. Sobre Calvino, cf. Lecler I, 320.

[20] Artículo de «La Pragmatologia Cattolica» (Lucca) 26 (1849) 174-84.

c) Delito contra la patria.

Admitido el pluralismo religioso, se debilita la unidad de la nación y del Estado, que se apoya sobre dicha unidad. Belarmino alude a esto cuando dice: *Republicam tumultibus replent qui necessario religionum diversitatem sequuntur*. Más explícitos aún son otros pensadores. Miguel de l'Hôpital declara el 13 de diciembre de 1560 en los Estados Generales de Francia: «Es una locura esperar paz, reposo, amistad entre personas de religión distinta... un francés y un inglés de la misma religión serán más amigos que dos ciudadanos de la misma ciudad que profesen religiones distintas; no en vano la causa de la religión se ha identificado con la causa del país». Y lo mismo repiten, aunque con palabras distintas, Bodin en su *Esortazione ai principi* (1576): «Hay que evitar que una cosa tan sagrada se vea despreciada o revocada o puesta en discusión; de este punto depende la ruina de los Estados». El jesuita Skarga, predicador en la corte de Polonia a finales del siglo XVII, afirma: «Cuando no hay acuerdo en las cosas de la fe y en las que se refieren a Dios, no es posible que lo haya en las profanas y políticas». Este es el principio que inspiró la Paz de Ausburgo de 1555 y está mencionado expresamente en las cláusulas preliminares: «El Príncipe tiene el derecho de proteger la religión tradicional de sus territorios, ya que *ubi unus dominus, ibi una sit religio*». Así fue tranquilamente admitido tanto por católicos como por protestantes desde Enrique VIII a Isabel, a pesar de las voces contrarias que con el correr del tiempo se van haciendo más insistentes [21].

[21] Textos de Lecler, I, 256, 385; II, 40-41, 92, 269, 312. (Cf. también el índice sistemático, 453: «Unité religieuse de

Argumentos a favor de la tolerancia

La tendencia contraria, tan débil a principios del siglo XVI, se robustece gradualmente con el alargamiento de las guerras de religión y al estabilizarse la división de creencias.

Podemos también en este caso distinguir distintos argumentos, que expondremos ofreciendo juntos autores, hechos y movimientos cronológicamente sucesivos, pero coincidentes en la misma mentalidad.

a) Minimismo dogmático y, más tarde, abierto indiferentismo.

En los principios de la Reforma protestante, cuando no estaba aún clara la gravedad ni la profundidad de la disidencia dogmática en los dos campos, Erasmo y algunos otros, más o menos próximos a sus ideas (Lefèvre d'Etaples, Cassander, Castellion), creyeron que sería posible el restablecimiento de la unidad religiosa mediante un acuerdo en los puntos sustanciales, distintos de aquellos otros que quedaban abiertos a libre discusión (teoría de los artículos fundamentales). Este planteamiento inspiró los coloquios de religión que tuvieron lugar, sin ningún resultado, entre 1530 y 1550. Erasmo, por otra parte *(De sar-*

l'Etat: une foi, une loi, un roi»). El criterio al que se ha aludido fue aplicado en muchos Estados totalitarios contemporáneos. Y no es nada extraño, ya que responde a la lógica interna de cualquier Estado absoluto, sea del siglo XVI o del XX. Valgan p. ej., las afirmaciones de Boselli en el Parlamento italiano con motivo de la relación presentada al Senado sobre la ley del 24-V-1929, que regulaba el ejercicio de los cultos admitidos en Italia: el tratamiento de privilegio reservado a la religión católica se justificaba «para salvaguardar la compacta unidad religiosa de nuestros pueblos, unidad que es una parte soberana de la unidad nacional». Por ello cualquier otra propaganda religiosa de otras confesiones resultaría «peligrosa para la unión y la seguridad de las fuerzas espirituales y políticas del régimen fascista». En una palabra, que la unidad religiosa era un factor indispensable para la consolidación moral y política de la nación. La religión se convertía una vez más en *instrumentum regni.*

cienda Ecclesiae concordia, 1533), ponía entre los artículos libremente opinables también el libre arbitrio, el primado del Papa, el origen divino de la confesión, etc., cargando el acento sobre la moral mucho más que sobre el dogma. La misma tendencia se advierte en Sébastien Castellion (Chateillon) en dos opúsculos que escribió con motivo de la muerte de Miguel Servet: *De haereticis an sint persecuendi* y *Contra libellum Calvini* (1554). Recoge en el primero textos de diversos autores protestantes y de Padres antiguos en defensa de la tolerancia y abre la antología con un prefacio en el que expone sus ideas esenciales. El cristianismo consiste en la pureza de vida más que en la exactitud de la doctrina; Cristo se asemeja a un rey que, ausentándose por cierto tiempo, advierte a sus súbditos de que a su vuelta, cuyo momento no ha precisado, quiere encontrarlos vestidos de blanco; los cristianos que pierden su tiempo en discusiones doctrinales se parecen a los súbditos que en lugar de prepararse el vestido blanco pierden el tiempo en ásperas disputas sobre las incidencias del viaje del rey y el momento de su regreso. La herejía es simplemente una divergencia de opiniones en asuntos sobre los que no es posible lograr la certidumbre, puesto que el mismo Señor, que ha revelado todo lo que es necesario para la salvación, ha querido dejarlas en la oscuridad. La parte más importante de la obra de Castellion es, con todo, la dura crítica que hace a las interpretaciones bíblicas y patrísticas de los defensores de la intolerancia demostrando su falta de fundamento y su anacronismo dentro de la nueva economía cristiana. Por otra parte, da él un paso más allá que Erasmo reduciendo aún más las exigencias dogmáticas y aproximándose peligrosamente al deísmo y al racionalismo.

Todavía más lejos llega Fausto Socini, un sienés emigrado a Suiza, después a Transilvania y, por fin, a Polonia a finales del siglo XVI. Reduce éste el cristianismo a un vago mensaje de salvación, fundado doc-

trinalmente sobre un confuso deísmo, que en sus elementos fundamentales prescinde del dogma de la Trinidad, de la redención de Cristo y del bautismo. Todos los artículos de la fe pueden ser útiles, pero no son necesarios para la salvación y no hay necesidad alguna de buscar cuál sea la Iglesia verdadera ni de adherirse a una secta determinada. Por idénticos motivos no tiene el Estado derecho a proceder alguno contra los herejes.

Un espíritu análogo aparece en varios escritores del siglo XVII. Bayle, a finales del siglo, lleva hasta la exasperación la oposición entre razón y fe, viendo en los dogmas la negación de las verdades más evidentes para la razón. En realidad y puesto que la mayor parte de nuestras afirmaciones están sujetas a la duda, no hay razón alguna para ser intolerantes; sin embargo, su *Dictionnaire historique et critique* (1695-97) contiene una lucha ácida e irónica contra la verdad revelada y contra la Iglesia. Esta tendencia que mezcla motivos bien diversos, la justa exigencia crítica y el indiferentismo, la tolerancia basada en las exigencias inderogables de la naturaleza humana y la hostilidad implacable al catolicismo, triunfa de manera decisiva con la Ilustración, patrocinadora de una tolerancia basada en el relativismo. Sólo la razón es el criterio seguro y el único camino para alcanzar la verdad; cualquier conocimiento que pretenda ir más allá de la razón es falso y, por consiguiente, hay que rechazar todo tipo de revelación. Las religiones positivas son a la vez verdaderas y falsas: verdaderas en cuanto que asumen elementos cuya veracidad pueden demostrar y, por tanto, admitir como propios; falsas, porque, aparte de estos elementos comunes a todas, expresan de forma aproximativa y confusa afirmaciones que nuestra mente no puede alcanzar cabalmente. Esta es la razón por la que todas las religiones deben ser toleradas, ya que ninguna de ellas puede reclamar el monopolio de la verdad.

Lessing, en su apólogo *Natán el sabio*, por lo demás ya conocido en la Edad Media, expone de manera muy asequible y, por tanto, eficaz la imposibilidad de la mente humana de reconocer la verdadera religión, lo mismo que a Natán le es imposible saber cuál de los tres anillos que tiene es el de oro puro. Voltaire, por su parte, en sus *Lettres sur les Anglais*, en el *Dictionnaire philosophique* y, sobre todo, en su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), escrito con motivo de la condena a muerte del calvinista Jean Calas, acusado de haber dado muerte a su hijo para que no se hiciese católico y rehabilitado dos años después de la ejecución, suma a la crítica demoledora de viejas y anacrónicas supersticiones y a la ardiente reivindicación de una tolerancia universal, una viva hostilidad hacia el catolicismo y una abierta negativa a la posibilidad de estructurar una metafísica universalmente admitida. El entusiasmo por la filosofía que disipó las tinieblas del pasado, va acompañado con la superficialidad de sus síntesis históricas. La tolerancia está entendida, efectivamente, como una exigencia de la caridad («Nous avons assez de religion pour haïr et persecuter, et nous n'en avons pas assez pour aimer et pour secourir»); como un derecho indeclinable de la conciencia («Crois ce que je crois, et ce que tu ne peux croire, ou tu periras... Crois, ou je t'abhorre...», son formas de forzar la conciencia); como un interés del Estado en vista de la convivencia pacífica de todos; pero es considerada también y quizás antes que nada como una consecuencia lógica de la escasa o nula importancia de tantas disputas que nada nos aclaran sobre el camino a seguir para nuestra salvación. «Moins de dogmes, moins de disputes, et... moins de malheurs». Sólo quien turba la paz con discusiones estériles y violentas, como hicieron los jesuitas en China y en otros lugares, queda por su misma culpa excluido de esta tolerancia.

También Rousseau en sus *Lettres écrites de la montagne*, y especialmente en el *Contrato social*, cae en la

misma contradicción. Defiende que la tolerancia es el fundamento necesario de la vida social y reconoce libertad a todas las confesiones que toleran otras religiones «en cuanto que sus dogmas no contengan nada que esté en pugna con los deberes del ciudadano»; pero añade: «quien se atreva a decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, debería ser expulsado del Estado», ya que «es imposible vivir en paz con gente a quien uno tiene por condenada; amarla querría decir odiar a Dios que la castiga; así que es absolutamente necesario o conducir a estas personas nuevamente al redil o perseguirlas» [22].

En definitiva, la tolerancia ilustrada resulta teóricamente ambigua y prácticamente contradictoria, al basarse en el relativismo e identificarse casi por completo con él, desembocando así en una nueva especie de intolerancia. Este es el límite de la Ilustración, que si bien tuvo el mérito de acabar con muchas supersticiones, de descalificar procedimientos inhumanos, de propiciar la mejora de los procedimientos penales (fin de los procesos contra las brujas y fin de la tortura) y supo abrir el camino para la tolerancia hacia los judíos y las diversas sectas protestantes, mantuvo, sin embargo, una dura aversión contra la Iglesia católica que naturalmente se vio empujada hacia la intransigencia. Sólo otro camino podía conducir a una auténtica tolerancia uniendo el respeto a la persona humana con el reconocimiento de una verdad absoluta.

b) Necesidad de una coexistencia pacífica.

Una coexistencia estaba impuesta por la realidad de los hechos y justificada por el *principio del mal menor*. En la segunda mitad del siglo XVI se vio Francia lacerada por continuas guerras de religión y por las repetidas matanzas de hugonotes y de católicos. Se trataba de impedir por todos los medios la llegada al trono de Enrique de Borbón, calvinista, que podría significar el triunfo del calvinismo en toda Francia.

22 *Contrat social*, VIII, *La religion civile*.

En Alemania la guerra de los treinta años (1618-48), aunque tomó un cariz cada vez más político de lucha entre los Ausburgos y Francia por la hegemonía europea, no perdió nunca del todo su característica de lucha religiosa entre protestantes, irritados por el notable desarrollo de la Contrarreforma en Austria y en Baviera, y católicos. Treinta años de guerra, aunque no sea ininterrumpida, representan la ruina económica y civil de Alemania: la población bajó de veinte millones a seis; Ausburgo descendió de 80.000 a 20.000 habitantes; la tierra se depreció por la falta de mano de obra y aumentó el latifundio. ¡Y todo esto sucedía en nombre de la religión! Ante tal espectáculo, Sébastien Castellion prorrumpe en 1554 en una emocionada perorata con la que cierra el opúsculo al que ya hemos aludido: *De haereticis, an sint persequendi* [23].

Algunos años después, en 1562, contempla Castellion todavía con dolor a su Francia sacudida aún por la guerra civil e interviene con un nuevo librito, *Conseil à la France désolée:* «Dieu te frappe d'une guerre si horrible et si détestable que je ne sais si depuis que le monde est monde il y en eut oncques une pire... La principale et efficiente cause de la maladie... est forcement de consciences...» [24].

¿Acaso no podía fundarse la tolerancia sobre un principio distinto que el del relativismo dogmático o el del indiferentismo? Ya santo Tomás había intuido un principio fundamental: *Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit vel propter malum quod vitatur* [25]. El Aquinate había limitado la aplicación del principio a los infieles: ¿no se podía y no se debía con una mayor lógica extender su aplicación a todos los que habiendo nacido en la herejía no habían teni-

23 La peroración cierra el tratado *De haereticis, an sint persequendi;* edición francesa (F. Buisson, *S. Castellion*, Mieuw-Kaap 1964, I, 368-69; ed. lat. Ginebra 1954, 25-28).

24 Lecler, II, 65.

25 *Summa theol.* IIa, IIe, q. 10, a. 11.

do nunca conciencia de estar sujetos a la jurisdicción de la Iglesia católica? El paso más notable lo dio Jan van der Meulen, rector de la Universidad de Lovaina, al igual que Martin van der Beeck, SJ, y algunos otros teólogos de finales del siglo XVI. Por el mismo tiempo algunos protestantes holandeses introducen una distinción y una terminología que tuvo poco éxito por entonces, pero que después empezó a ser utilizada hasta hacerse clásica en la segunda mitad del siglo XIX. Estos autores llaman *tesis* al principio absoluto e *hipótesis* a las circunstancias particulares que imponen una excepción al principio. En esta terminología la tolerancia hay que condenarla en tesis y como principio común, universal y absoluto, pero puede ser admitida como hipótesis en circunstancias especiales, para evitar un mal mayor que el permitido y para no impedir un bien mayor del que se pretendería asegurar impidiendo la libre difusión del error. Este principio, más o menos conscientemente, fue el que inspiró la paz de Ausburgo (1555) y la de Westfalia (1648).

c) Disociación entre unidad religiosa y unidad política.

Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo en el terreno doctrinal, ¿no sería posible encontrar otra base de inteligencia en el plano político simplemente y en beneficio del Estado? Un primer paso en este sentido lo dio en la Francia de la segunda mitad del siglo XVI el partido llamado «de los políticos» y más tarde continuaron por el mismo camino, aunque con el matiz tan personal que les distingue, los filósofos ingleses y holandeses, los juristas ingleses y los pensadores americanos.

En Francia el grupo que frecuentaba la corte de Catalina de Médicis, a cuya cabeza estaba el viejo canciller Miguel de l'Hôpital, criticó duramente el principio tradicional: «Une foi, une loi, un roi», reivindicó la distinción entre el orden temporal político y el religioso-espiritual, subrayando la profunda diferencia que existe entre el Estado y la Iglesia, aclarando la diversidad esencial entre la unidad política y la unidad religiosa, fundadas en bases completamente distintas y rechazando, por consiguiente, el vincular demasiado estrechamente la religión tradicional dominante con las vicisitudes de la dinastía y de la nación. El soberano no podía tomar partido en las controversias religiosas y mucho menos imponer coactivamente una determinada religión. El partido de los políticos alcanzó un fuerte influjo en Francia bajo los últimos reyes de la dinastía Valois (los hijos de Enrique II, es decir, Francisco II, Carlos IX, Enrique III) en la segunda parte del siglo XVI, al evidenciar el fracaso del coloquio de Poissy en 1571 la imposibilidad de conciliación en el terreno dogmático y al ser expuesto su pensamiento por Jean Bodin en su *République*. Se abría así el camino hacia el reconocimiento de los derechos civiles y políticos para los acatólicos, que, como veremos al hablar de las realizaciones concretas, fue admitido en algunos países como Francia (edicto de Nantes, 1598), Polonia, Saboya, Bohemia y por Roma, aunque de manera parcial y con caracteres de excepción, con disposiciones revocables y a veces revocadas, vistas siempre con disgusto y desconfianza.

El aspecto preferentemente jurídico del problema lo abordaron con profundidad los jusnaturalistas alemanes y holandeses, como Samuel Pufendorf (1632-1694) en la obra *De jure naturae et gentium*, que tuvo una resonancia enorme en la burguesía europea; Thomasius (1655-1728) en sus dos opúsculos *An haeresis sit crimen* y *De jure principis circa haereticos* (1697) y Hugo Grotius en el *De imperio Summarum Potestatum circa sacra*. La escuela jusnaturalista sostuvo la libertad de conciencia como un derecho natural de los súbditos, que el Príncipe debe reconocer y respetar guiándose en el gobierno sólo en función del bien del Estado. La herejía, por otra parte, es un error

intelectual y no puede ser perseguida por el Estado como si fuese un delito.

De presupuestos preferentemente filosóficos partieron, por el contrario, Benito Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus* y, sobre todo, Locke en su *Carta sobre la tolerancia* (1689). El filósofo inglés incorpora, naturalmente, algunos motivos ya clásicos como el respeto a la conciencia *(si quis heterodoxus ita convertat ad fidem ut cogat ea profiteri quae non credunt, eum velle Ecclesiam christianam, quis est qui potest credere?)*, la mansedumbre propia del cristianismo, pero insiste ampliamente, sobre todo, en la incompetencia del Estado en las cuestiones religiosas, limitando su finalidad a la defensa de los bienes civiles, como la libertad, la integridad del cuerpo y la propiedad, negándole cuanto tenga que ver con la salvación de las almas, cosa para la cual no cuenta incluso con los medios adecuados. Con una distinción casi nueva en la filosofía política, advierte Locke justamente: *Non enim magistratus est, in omnia quae apud Deum credit peccata esse, vel legibus animadvertere, vel gladium suum stringere.* Por otra parte, el Estado carece de los medios adecuados para reconocer cuál sea de hecho la verdadera religión y el depender de las opiniones de la Iglesia que goce de la preponderancia en su territorio lleva a males demasiado conocidos. Todas las religiones que no comporten ritos inmorales deben ser toleradas, con sólo dos excepciones: los ateos, que subvierten los fundamentos últimos de la vida social, y los que dependen de un príncipe extranjero, aunque en teoría pretendan limitar su dependencia a las cuestiones religiosas únicamente: *futilis et fallax inter aulam et ecclesiam distinctio.* De esta manera la tolerancia de la filosofía inglesa mientras constituye por una parte el primer intento serio de fundamentar teóricamente la misma línea que habían defendido empíricamente los «políticos» franceses de la mitad del siglo XVI, introduce graves discriminaciones en perjuicio de los católicos precisamente porque le falta decisión para

aplicar de manera coherente sus propios principios y para distinguir netamente los dos poderes: «el aula» y la Iglesia.

Tales reservas estaban llamadas a ser superadas antes o después: lo importante eran las afirmaciones positivas, que tuvieron una gran eficacia en Inglaterra y, sobre todo, en América. Más o menos contemporáneo con la carta de Locke es el volumen de Roger Williams *The Bloudy Tenet of Persecution for cause of conscience*, juzgado como uno de los libros más escandalosos por sostener la tesis de una separación radical entre el Estado y la Iglesia como único remedio válido de cara a las persecuciones religiosas [26].

d) Dignidad de la persona humana.

En las citas de autores y en los documentos más importantes mencionados ha aparecido ya otro aspecto fundamental de la tolerancia: la dignidad de la persona humana, el respeto a la conciencia que no puede ser forzada sin que se corroa la misma esencia de la fe y sin que se transforme en una manifestación hipócrita de conformismo. Puede resultar útil a este propósito citar un episodio significativo. Luis XIV, como veremos en seguida, trataba de conseguir desde 1685, por todos los medios, la conversión de los calvinistas franceses, y con este fin envió tropas a las regiones donde eran más numerosos. En esta ocasión el 6 de septiembre de 1685 un calvinista, Pierre Garrizon, en el momento de pasar oficialmente al catolicismo para liberarse y con él a su familia de la ruina, ratificaba en una confesión secreta su verdadera fe calvinista [27].

¿Para qué servía una conversión de este género?

No era posible permanecer indiferentes frente a las presiones morales y a veces físicas que se ejercían sobre los herejes y muchos espíritus juiciosos hubiesen suscrito la apasionada perorata de Casteillon en su

[26] Sobre Williams, cf. R. Bainton, *op. cit.*, *La lotta per la libertà religiosa* (Bolonia 1963) 198-220.

[27] *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, 1902, 543-45.

Consiglio alla Francia desolata, en el que juzgaba la opresión de las conciencias como la causa última de las guerras y de las matanzas que laceraban a Francia. Era una locura, añadía, defender la religión por este sistema; sólo se conseguía una cosa: llenar la Iglesia de cristianos débiles e hipócritas, y se imitaba a aquel loco que para colmar una barrica, llena hasta la mitad de buen vino, llenaba el resto de agua. ¡Ay de quien fuerza las conciencias! Es la frase que repiten los humanistas de la escuela de Erasmo en nombre de la mansedumbre cristiana; los espiritualistas místicos, como Franck y Schwenkfeld, los menonitas, los socinianos y los congregacionalistas ingleses en nombre de la naturaleza de la religión, la libre inspiración del Espíritu a las almas, es el programa que defiende John Milton en su *Aeropagitica* en nombre de la eficacia intrínseca de la verdad que acaba por triunfar con tal de que se la deje en libertad.

Ya a finales del siglo XVI un católico ferviente, el rey de Polonia Esteban Báthory, exclamaba: «Soy rey de los pueblos, no de las conciencias. Dios se ha reservado tres cosas: crear de la nada, conocer el futuro y gobernar las conciencias». Estos sentimientos los compartía su canciller, que declaraba: «Daría la mitad de mi vida por la vuelta de los protestantes al catolicismo y conservaría la otra mitad para alegrarme de su conversión. Mas si alguien pretendiese forzarles, daría para defenderles mi vida entera antes que presenciar semejante servidumbre en un Estado libre» [28]. Un espíritu muy afín manifiestan las palabras de uno de los primeros jesuitas, Pedro Fabro: «Para ser útil a los herejes de nuestro tiempo hay que sentir hacia ellos una gran caridad y un sincero amor y rechazar todos los pensamientos que podrían disminuir nuestra estima por ellos. Es preciso después ganar su amistad... hablar de todo lo que favorece la unión antes que de

[28] Lecler, I, 380.

esos puntos en los que se manifiesta la diversidad de nuestros sentimientos» [29].

Espíritu ilustrado, pero a la vez oscuro y todavía ambiguo el reconocimiento de la dignidad de la persona humana; necesidad de una convivencia pacífica, bien mayor que hay que salvar a costa de sacrificios dolorosos para quien tiene la certeza de poseer él solo la verdad; nueva concepción de las tareas del Estado, a veces peligrosamente proclive a un indiferentismo pleno, pero a la vez más respetuoso de las conciencias: he ahí los presupuestos de la tolerancia expuestos unas veces con objetividad y otras con pasión y sarcasmo por un número realmente imponente de filósofos, de juristas, de hombres políticos, de literatos, de apologistas de los siglos XVI y XVII. La tolerancia se convierte así en uno de los postulados de la moderna civilización, una idea-fuerza que antes o después acabará por triunfar. Los motivos complejos y diversos, conseguidos parcialmente en Europa y más ampliamente en América, confluyen en la *Declaración de los Derechos humanos* del 26 de agosto de 1789, que deliberadamente son presentados como un mensaje a toda la humanidad y quieren marcar el principio de una edad nueva en la historia. «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos» (art.1). «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluidas las religiosas» (art.10). «Cada cual tiene derecho a la libre manifestación de sus pensamientos y opiniones» (art.11).

La declaración recoge sin mayores distinciones los diversos motivos que hemos repasado y que sólo un ulterior proceso de decantación iría permitiendo clarificar. ¿Cuál fue la actitud de la Iglesia frente a esta idea-fuerza? Bueno será antes de contestar a esta pregunta que examinemos brevemente las principales realizaciones concretas de la idea desde el siglo XVI en adelante.

[29] Lecler, I, 235 *Monumenta Fabri* (Matriti 1914) 400, carta al P. Laínez del 7-III-1546.

4. *Edad Moderna: las realizaciones*

El camino hacia la afirmación definitiva de la tolerancia comprende luchas dolorosas, afirmaciones parciales y retrocesos precipitados. Veamos las fases esenciales de este proceso.

1. Las guerras político-religiosas.

Se desarrollan en Francia y en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVI. No pretendemos trazar aquí ni siquiera una síntesis rápida de estas largas y complicadas guerras. Recordemos únicamente que en ambos casos el motivo político se entremezcla con el religioso de tal forma que resulta difícil emitir un juicio sobre el elemento que en ellas prevalece. En Francia no se trata sólo de la lucha entre calvinistas y católicos, sino de la oposición de la nobleza, agrupada en torno a los Borbones, contra el absolutismo de los Valois, del intento de eliminar de la sucesión al trono la rama segundogénita de los Borbones, de las aspiraciones de Felipe II al control de Francia bajo el pretexto de las ayudas cada vez más cuantiosas a los católicos. La fase decisiva del veintenio de lucha la constituye la guerra que la «liga católica», sostenida por Enrique III y Enrique de Guisa, lanza contra Enrique de Borbón, calvinista y candidato al trono de Francia como pariente más próximo. El episodio más conocido es la matanza de san Bartolomé: el 24 de agosto de 1572, fiesta de san Bartolomé, unos 5.000 calvinistas fueron asesinados en París y en el resto de Francia. La Santa Sede no tuvo parte alguna en la iniciativa, tomada impensadamente; pero Gregorio XIII, que llevaba poco tiempo en el solio pontificio, al recibir la noticia de que él se había salvado de un atentado imprevisto, sin examinar más a fondo los motivos del suceso, vio en esta tragedia sólo un elemento positivo: la derrota de los herejes y la vuelta de Francia a la unidad de la fe y festejó el acontecimiento con un *Te Deum*, con una medalla conmemorativa y con una bula. Por otra parte, la misma Isabel de Inglaterra se congratuló con

el rey de Francia. Más interesante es la línea política seguida por los papas. Si Pío V recomendaba el 28 de marzo a Catalina de Médicis, que gobernaba en Francia durante la minoría de sus hijos, que «combatiese a los enemigos de la fe católica de modo franco y decidido», o, dicho con otras palabras, al margen de cualquier compromiso con los calvinistas, Sixto V, políticamente más avezado, dándose cuenta de la complejidad de la situación, se mostró muy reservado con respecto a la liga católica. Clemente VIII aceptó, tras muchas perplejidades, la conversión de Enrique de Borbón, que removía el obstáculo más importante para la reconciliación de Francia bajo el nuevo soberano.

En los Países Bajos la represión de la herejía se unía al intento desesperado por parte de España de mantener su hegemonía en el país contra la voluntad de los habitantes, hostiles al dominio extranjero. Pío V, que conocía la situación únicamente a través de la mediación española, no consideró más que el aspecto religioso y acabó por juzgar como victoria del catolicismo el duro sofocamiento de las aspiraciones nacionales. Volvía a repetirse en el fondo, aunque en otras circunstancias, el error de Bonifacio VIII frente a la nueva realidad, el Estado nacional, que se afirmó victoriosamente en Holanda de forma provisional en 1609 y definitiva en 1648. La Iglesia apareció en aquella ocasión como aliada con el dominio extranjero.

2. El Edicto de Nantes (1598) y otras medidas parecidas.

La matanza de san Bartolomé, aunque no es el único episodio de esta clase (otras matanzas fueron cometidas, aunque menos numerosas, en aquellos mismos años y por ambas partes), no puede ser considerada como el símbolo de la situación francesa y de la política de la monarquía hacia los protestantes. La verdad es exactamente lo contrario: las mismas circunstancias empujaban fatalmente a los reyes de Francia, entre temores, vacilaciones, ambigüedades y pasos contradic-

torios, a la única solución posible en un país donde la unidad religiosa estaba ya en fuerte crisis y donde no podía fraccionarse el Estado en varios feudos independientes. No quedaba otra solución que la patrocinada por «los políticos»: la tolerancia de las minorías calvinistas. Eso es lo que hizo Enrique IV con el edicto de Nantes, que, por otra parte, ya había sido precedido por otros edictos parecidos, desde el de Amboise, en 1560, hasta el de San Germain, en 1570, y que se diferencia de ellos no tanto en el contenido cuanto en la aplicación efectiva de las normas que habían quedado en letra muerta en los casos anteriores. El edicto reconocía a los calvinistas libertad de conciencia, libertad de culto en determinadas localidades y plenitud de derechos civiles y políticos, y como garantía de estas cláusulas les confiaba algunas fortalezas del reino. Clemente VIII vio con disgusto este paso, considerándolo como una derrota del catolicismo y una victoria del protestantismo. En realidad constituía un acto de sabiduría al garantizar a Francia una concordia real. Los «políticos» consiguieron con esto su primera victoria importante. Por desgracia, los años posteriores vieron el nacimiento de un movimiento de signo contrario que retrotrajo a Francia a las posiciones de la intolerancia más atrasada. De todas formas, durante varios decenios los protestantes franceses gozaron de una situación bastante más favorable que la que tenían los católicos en Inglaterra [30].

El edicto de Nantes no fue la única medida de tolerancia hacia los protestantes arbitrada por un país católico. En Polonia reinaba una amplia tolerancia, hasta el punto de que algunos historiadores católicos recientes han dado a aquel país el apelativo de «paraíso de los herejes». Polonia es un caso verdaderamente

30 Texto del edicto de Nantes en EM, 217-221. Cf. también V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia, I*, 1559-1572 (Nápoles 1959); *Quellen zur neueren Geschichte. Religionsvergleiches des 16. Jhdts* (Berna 1961); C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento* (Turín 1963).

singular. Se trata de un país de amplísima mayoría católica, cuyos soberanos estaban en óptimas relaciones con la Santa Sede, profesaban una fe sincera y promovían eficazmente la restauración católica; pero a la vez concedían libertad de culto a los disidentes y deliberadamente, por razones bien claras, rechazaban cualquier tipo de coacción a favor de la religión católica. Segismundo Augusto (1548-1572) introdujo una tolerancia de hecho y sus sucesores Esteban Báthory y Segismundo III, aplicando las decisiones de la confederación de Varsovia (1574), transformaron la situación de hecho en situación de derecho. La ley no evitaba todas las ambigüedades y favorecía más a los nobles que al pueblo en general. No obstante, hay que reconocer que se trataba de una norma de alto interés, casi inaudita para aquellos tiempos, y que representa un paso muy notable hacia la plena libertad religiosa. Cosa curiosa: Roma no desaprobó el procedimiento y continuó considerando a estos reyes como el baluarte de la Reforma católica. Esta libertad no perjudicó al catolicismo. Como había pronosticado el cardenal Osio, las sectas proliferaron en Polonia desde 1568, pero fue precisamente la concurrencia y el contraste entre ellas lo que las redujo a la nada. Con todo, no hay que olvidar que Polonia miró siempre al protestantismo con desconfianza por considerarlo una importación extranjera. También debe añadirse que la tolerancia para con el protestantismo fue paralela con la lucha severa contra los que se adherían al cisma oriental.

En Austria, Maximiliano II permitió, en 1568 y 1571, a los nobles seguir en sus castillos la Confesión de Ausburgo. Esta concesión, como en otros casos, se refería a los nobles, mientras que los campesinos se veían obligados a seguir la religión de su señor. Pocos años más tarde, por medio de las *Litterae Majestatis*, del 9 de julio de 1609, Rodolfo II otorgaba plena libertad religiosa a Bohemia, a Moravia y a Silesia. De todas formas faltó en la autoridad la voluntad firme

que se requería para imponer la aplicación del decreto a las dos partes, luterana y católica. Las tensiones continuaron, llegando a provocar el estallido de la guerra de los treinta años.

Recordemos, por fin, la situación de los valdenses en el ducado de Saboya. Tras una breve guerra de religión contra ellos, el duque Manuel Filiberto reconoció la inoportunidad de proceder con severidad contra ellos y por medio del tratado de Cavour del 5 de junio de 1561 les concedió el derecho de ejercer públicamente su culto, de mantener sus templos con tal de no construir otros nuevos, de convocar sínodos y de proveer a la instrucción civil y religiosa de la población. La disposición del duque, anterior al edicto de Nantes, constituyó uno de los primerísimos actos de tolerancia en Europa. Posteriormente hubo algunos momentos de crisis, algunas persecuciones y destierros (en conexión con fenómenos del mismo signo en Francia, en cuya órbita se encontraba entonces el ducado de Saboya), pero en seguida volvieron los príncipes a su tradicional política de tolerancia, que se fue completando en los nuevos edictos del 23 de junio de 1694, del 20 de junio de 1730 y de 1740. El Santo Oficio reprobó estas leyes, pero los príncipes saboyanos, especialmente Víctor Amadeo II a finales del siglo XVII, en lucha ya con Roma por las clásicas pendencias jurisdiccionales, continuaron impertérritos por el camino iniciado [31].

Estas concesiones habían sido hechas por soberanos católicos en Estados donde la mayoría de la población era todavía católica. El único Estado protestante donde existía una auténtica tolerancia era Brandeburgo, pero incluso allí este resultado era debido a la voluntad de un príncipe católico, Segismundo III rey de Polonia, quien, al conceder este territorio en feudo a Juan Segismundo, calvinista, había querido

[31] *Storia della leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II* (Bolonia 1930). Cf. R. de Simone, *Missione, represione e tolleranza tra i Valdesi del Piemonte dal 1553 al 1562* (Roma 1958).

garantizar con esta condición inderogable la libertad de sus correligionarios.

Algo parecido se intentó, es verdad, y en diferentes ocasiones en los Países Bajos durante las cruentas revueltas que desembocaron en la guerra por la independencia. Por la misma época en que en Francia se repetían, con resultados realmente muy escasos, los edictos de tolerancia, que culminaron en el de Nantes, se hicieron también en los Países Bajos dos intentos del mismo signo y con resultados igualmente estériles. La *Pacificación de Gante* de 1576 reconocía libertad de culto a los calvinistas en las provincias de Holanda y Zelanda con la condición de que no perturbasen el culto católico en las otras provincias: se trataba más que nada de una tregua inspirada todavía en el criterio territorial de la unidad de la fe dentro de un territorio. Mucho más atrevida, la *Paz religiosa* (Religionsfriede) de 1578, que aseguraba plena libertad religiosa a todos y en todas las provincias: «chacun demerera francq et libre comme il en voudra respondre devant Dieu..., ainsi chacun... pourra servir Dieu selon l'entendement qu'il lui a donné». Calvinistas y católicos disfrutaban en todo de la misma igualdad. Precisamente esta inaudita novedad provocó la feroz reacción de las dos partes y llevó a la división del país en dos, la unión de Utrecht, primer núcleo de la futura Holanda, y la unión de Arras, de donde nacería Bélgica. Lo cierto es que se intentó llegar a un acuerdo en el Congreso de Colonia de 1579, pero la intransigencia de Felipe II, apoyada en pleno por los representantes de la Santa Sede, hizo naufragar el intento. Estamos en plena Contrarreforma y Roma no quiere concesión alguna con la vana esperanza de lograr aún la victoria plena... De hecho en Holanda, donde Descartes esperaba más tarde encontrar mayor libertad, gozaron los católicos a lo más de una tolerancia incierta y restringida, debida únicamente al hecho de que las leyes oficiales no se aplicaban más que parcialmente.

3. La Paz de Westfalia (1648).

Las guerras de religión se habían terminado en Francia con la llegada de Enrique IV y con el edicto de Nantes; las guerras de los Países Bajos con la independencia efectiva, aunque no oficial, del país. Pero la oposición a los avances de la Contrarreforma y la hostilidad contra los Austrias provocaron la guerra de los Treinta Años (1618-1648), que terminó con la paz de Westfalia. Esta paz sancionó el fin del predominio de los Austrias y aseguró la hegemonía francesa en Europa durante toda la segunda mitad del siglo XVII, además de presentar importantes cláusulas religiosas que constituyen un nuevo paso hacia la tolerancia. La paz consta de dos tratados separados, firmados el mismo día, 24 de octubre de 1648, en Münster entre el Imperio y Francia, y en Osnabrück entre el Imperio y la Suecia protestante; se había querido evitar un tratado único en el que los protestantes suecos apareciesen como aliados del rey cristianísimo, Luis XIV. A pesar de ello, los dos tratados comprenden una buena parte de artículos perfectamente iguales. Desde el punto de vista que más nos interesa es importante, sobre todo, el tratado de Osnabrück o *Instrumentum Pacis Caesareo-Suecicum Osnabrugense* [32]. En él *se establece:* a) art. VII, par. 1-2: *Igualdad de derechos* entre católicos, luteranos adictos a la confesión de Ausburgo y todos los que se llaman reformados (es decir, calvinistas). Mientras que la paz de Ausburgo limitaba la concesión a los luteranos y a los católicos, la paz de Westfalia pone también al mismo nivel a los calvinistas. b) *El Príncipe ya no puede imponer a sus súbditos su propia religión:* art. V, par. 2: «en el caso de que un Príncipe...

[32] Texto íntegro de los dos tratados en *Instrumenta pacis Westphalicae* (Berna 1949); lo esencial en EM, 223-27, M, nn. 430-438, 378-381. Cf. también A. Rapisardi Marabelli, *Le congrès de Westphalie, ses negociations et ses résultats* (Leyden 1929); F. Dickmann, *Der Westphalische Frieden* (Münster 1959).

quisiese pasarse a la otra religión... ello no podrá suceder a expensas y con perjuicio de sus súbditos... no será legal que cambie la religión practicada oficialmente... o que prive a tal religión de sus templos... y todavía menos que fuerce a sus propios súbditos a acoger como propios a los ministros de otra religión... Pero los profesores de teología y de filosofía en las escuelas y en las Universidades no podrán pertenecer a otra religión que a la que públicamente se profese en aquel tiempo y lugar... Pero a excepción de la religión arriba mencionada, ninguna otra será tolerada en el Sacro Romano Imperio...» c) *Se les permite a los disidentes el culto doméstico:* art. V, par. 34: a los que siguen una religión distinta de la reconocida oficialmente «les estará permitido frecuentar privada y pacíficamente y con libertad de conciencia los lugares de su culto sin que se les importune ni se les someta a interrogatorios, y no se les impedirá que tomen parte en profesiones públicas de su religión en sus vecindades cuantas veces lo deseen, ni que manden a sus hijos a escuelas pertenecientes a su religión o que tengan en casa preceptores privados...».

A pesar de que el art. V, par. I declaraba solemnemente que la Paz de Ausburgo *rata habeatur sancteque et inviolabiliter servetur,* en la práctica sus cláusulas experimentaban tales derogaciones que la hacían prácticamente inoperante. Todo esto se consideraba todavía como un compromiso provisional «en espera del acuerdo cristiano definitivo sobre la diversidad de las religiones... entre los católicos y los seguidores de la confesión de Ausburgo», pero ninguno apostaba demasiado por la posibilidad de un tal acuerdo. Las apelaciones a la Paz de Ausburgo, las consideraciones sobre el carácter provisional de la paz, manifiestan en forma elocuente el estado de ánimo tan complejo de los negociadores, que no se atrevían a rechazar o condenar toda una tradición secular y, al tiempo que la estaban minando, trataban de tranquilizar sus propios escrúpulos mediante el reconocimiento platónico

de un pasado que estaba ya herido de muerte. A la unidad religiosa medieval sucedía el pluralismo confesional, a la imposición de un culto determinado por parte de la autoridad, un derecho aún limitado de practicar una religión distinta de la oficial. Y mientras se mantenía una estrecha colaboración entre el poder civil y el religioso, un reconocimiento teórico de la subordinación de la política a la moral, al influjo ejercido por la suprema cabeza de la Iglesia en las controversias políticas, empezaba ya a infiltrarse gradual, pero inevitablemente, la plena laicización de la vida política.

Esta paz constituía ciertamente la superación de la tradicional postura de los católicos, emparejados, jurídica y socialmente, con los luteranos y los calvinistas. Esta es la razón por la que Inocencio X protestó con la bula *Zelus Domus Dei* «para que los derechos de la misma (la Iglesia católica) no sufran daño alguno de parte de los que buscan antes su propio provecho que la gloria de Dios». El tono de la bula era duro, no admitía réplicas; declaraba nulos los tratados en todas las cláusulas contrarias a la Iglesia y subrayaba el valor perpetuo de la condenación. Nadie, ni siquiera las potencias católicas, hizo demasiado caso de esta protesta y el papado se vio obligado a aceptar gradualmente, de hecho, la situación que tan clamorosamente había condenado [33].

4. Dos pasos atrás hacia la intolerancia.

Lo constituyen el *Test Act* (1673) y la revocación del edicto de Nantes (1685).

En Inglaterra, bajo los Tudor, los Estuardo y Cromwell perduró una constante intolerancia, de tal suerte que bajo el punto de vista religioso puede considerarse a Inglaterra como el país más intolerante. Ya hemos visto cómo persiguió Enrique VIII a todos los disidentes, fuesen católicos o protestantes. En tiempo de Isabel eran considerados los católicos como reos

[33] Texto de la Bula en EM, 227-232, y en M, 529, 382.

de traición y se les aplicaba (antes ya de la bula de Pío V contra la reina) no la pena prevista contra los herejes, sino la arbitrada contra los traidores a la patria. Durante el siglo XVII trataron más de una vez los Estuardo de establecer normas más liberales, pero sus intentos se estrellaron contra la oposición irreductible del Parlamento, compuesto por anglicanos, adversarios tenaces del papado. En 1672 concedió Carlos II a los católicos una moderada libertad religiosa, permitiéndoles celebrar en privado su culto; pero al año siguiente consiguió el Parlamento inclinar al Rey hacia lo contrario. Según la constitución, el Soberano no podía imponer nuevas tasas al país sin la aprobación de la Cámara; el Parlamento aprovechó la necesidad que tenía el Rey de nuevos tributos para sostener la guerra contra Holanda para obligar a pactar al Soberano. Los tributos fueron aprobados, pero el Rey tuvo que revocar las concesiones hechas a los católicos y se vio obligado a imponer a todos los funcionarios estatales un juramento que negaba la transustanciación: «Declaro creer que no existe transustanciación alguna en el sacramento de la eucaristía o en los elementos de pan y vino en el momento o después de la consagración realizada por cualquier persona» [34]. Los funcionarios eran obligados también a participar en el culto eucarístico según el rito de la Iglesia inglesa *(Test Act*, 1673).

En Francia abrogaba Luis XIV por el mismo tiempo (1685) el edicto de Nantes [35]. La nueva ley imponía la demolición de los edificios del culto de los calvinistas, prohibía las reuniones cultuales, aunque fuesen privadas, obligaba a las familias calvinistas a que bautizasen católicamente a sus hijos y prohibía a los calvinistas salir del país. Para forzar a los protestantes a la conversión se procedió al acuartelamiento de tropas en las poblaciones donde eran más numerosos con la finalidad precisa de movilizar a los habitantes

[34] EM, 248-49, M, n. 533, p. 386.
[35] EM, 242-46, M, n. 536, p. 390.

no católicos si no se convertían. Eran las famosas *dragonadas*. Varios factores indujeron a Luis XIV a dar este paso: la mentalidad típica de los regímenes totalitarios, que exige de los súbditos una conformidad absoluta con la mente de la autoridad, otorgando a esta sumisión un carácter sagrado; las tendencias generales de la opinión francesa, que en franco contraste con «los políticos» seguía sosteniendo que la unidad religiosa era el único fundamento válido de la unidad política y considerando al edicto de Nantes como una plaga que había que destruir tanto más cuanto que este edicto garantizaba a los calvinistas una situación que los protestantes ingleses negaban a los católicos; la esperanza de demostrar a Inocencio XI, con quien el Soberano estaba en conflicto, su celo sincero por la defensa de la fe. Efectivamente, el pueblo acogió con entusiasmo la anulación; Bossuet dijo que ya podía entonar el *Nunc dimittis*. Inocencio XI, aunque de ordinario hostil al Rey Sol, aprobó formalmente la disposición alabando «su celo verdaderamente digno de un Rey cristianísimo» y asegurándole las recompensas celestes y el agradecimiento de la Iglesia. Si el tono de la carta de Inocencio XI no era del todo cordial, dependía de las controversias pendientes entre el Papa y el Rey en otros terrenos. En cuanto a la sustancia, el Papa estaba totalmente de acuerdo con el Rey. En realidad, las consecuencias de la revocación del edicto de Nantes fueron negativas: 200.000 calvinistas abandonaron el país (a despecho de todas las prohibiciones), privándole de su experiencia en diversos sectores de la economía. Los que se quedaron provocaron revueltas ahogadas más de una vez en sangre. En conclusión, la estructura del Estado sufrió un debilitamiento y la fe católica no sacó de ello ninguna ventaja especial.

5. La revolución inglesa y la tolerancia.

En 1687 Jacobo II, hermano y sucesor de Carlos II, revocó el *Test Act* y concedió libertad de culto público a los no anglicanos. El año siguiente fue publicada una segunda *Declaración de indulgencia:* un soberano católico hacía confesión pública de su fe, pero reconocía el derecho de la conciencia a no ser coartada en sus convicciones, insistiendo a la vez en que la coacción no ha dado nunca resultados duraderos y políticamente está llena de peligros. Acogida con profunda hostilidad por el clero anglicano y por la opinión pública, esta declaración desató feroces tempestades y fue una de las causas que llevaron al trono en el mismo año a Guillermo III de Orange. La nueva dinastía se apresuró a conceder la tolerancia a las diversas confesiones protestantes *(Bill de tolerancia*, 1689), pero defendió una vez más la inferioridad jurídica de los católicos, a quienes se les prohibía la celebración del culto (la simple celebración de la misa era castigada con la cárcel) y se les mantenía en inferioridad de derechos (prohibición de comprar y de heredar). Estas leyes fueron mitigadas sólo a finales del siglo XVIII y abrogadas definitivamente en 1829 al ser reconocido a los católicos el derecho a ser elegidos diputados [36].

6. La revolución americana.

A pesar de que la idea de tolerancia se había convertido en el siglo XVIII, sobre todo por influjo de las diversas corrientes de pensamiento laicas, casi en un tópico, el derecho público europeo seguía apegado a los viejos esquemas del Estado confesional. El empujón para un cambio vino de allende los mares, de los Estados Unidos, en los albores de su nueva vida de independencia. La *Declaración de independencia* del 4 de julio de 1776, redactada por Thomas Jefferson, sintetizaba y expresaba la concepción que venían defendiendo los escritores europeos, de Locke a Rousseau, y americanos, como Williams, que había arraigado fuertemente en los habitantes de las viejas

[36] La declaración de indulgencia en EM, 249-253. Cf. también *Quellen zur neueren Geschichte. Die englischen Freiheitsrechte des 17. Jahrhunderts* (Berna 1962).

colonias inglesas y había encontrado antes ya de 1776 sus primeras aplicaciones concretas: estatutos de las colonias de Providence (1636), de Rhode Island (1641) y de Maryland (1649). El solemne preámbulo de la declaración afirma la igualdad de derechos de todos los hombres y enumera entre éstos la libertad. «Tenemos como incontestables y evidentes por sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados iguales, que han sido dotados de ciertos derechos inalienables y que entre estos derechos figuran en primer lugar la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». A poca distancia de tiempo las cartas constitucionales de los trece primeros estados de la confederación especificaban estos principios. Se considera la libertad religiosa no ya como una necesidad determinada por las circunstancias, sino como una conquista positiva, un derecho innato del hombre, como tesis y no como hipótesis. «La religión o el respeto y la obediencia debidos a nuestro Creador y el modo de cumplirlos han de ser guiados por la razón y por la convicción, no por la fuerza o por la violencia y por ello todos los hombres tienen el mismo derecho a la profesión libre de su religión según el dictamen de la conciencia, siendo un deber mutuo de todos el ejercicio de la tolerancia, del amor y de la caridad cristiana de los unos para con los otros». (Declaración de los derechos de Virginia, 12 de junio de 1776). «Todos los hombres tienen el derecho natural e inalienable de venerar al Omnipotente Dios según el dictamen de la propia conciencia... Ningún hombre que reconozca la existencia de un Dios puede ser legalmente privado o disminuido en ninguno de sus derechos civiles como ciudadano a causa de sus sentimientos religiosos o por la forma particular en que practique la religión...» (Constitución de Pensylvania, 28 de septiembre de 1776). Todavía con mayor detención se inspira en las motivaciones religiosas el estatuto de libertad religiosa de Virginia, de octubre de 1785, atribuido comúnmente a Jefferson. Los motivos aducidos son diversos y no todos tienen el mismo valor, ni falta tampoco acá y allá una punta de indiferentismo, pero queda siempre en pie la validez de la declaración, reconocida hoy por la Iglesia con el Vaticano II, después de casi dos siglos: «Nuestros derechos civiles no dependen de nuestras convicciones religiosas más que de nuestras opiniones en materia de física o de geometría y el proscribir a un ciudadano como indigno de la pública confianza, castigándolo con la inhabilitación para los cargos o las ventajas, si no profesa o no repudia esta o aquella religión, significa privarle de los privilegios y ventajas a los que tiene derecho por naturaleza como todos los ciudadanos. Es ésta una actitud que no consigue nada más que minar los principios de la religión que se intenta fomentar...» A pesar de que algunos estados, como Nueva Hampshire, Nueva Jersey y Nueva York, mantienen en sus constituciones una actitud intolerante, la constitución federal de 1787 ratificó en su art. 6 la exclusión de toda discriminación para el otorgamiento de cargos públicos, y la enmienda aprobada en 1791 sancionó lo siguiente: «El Congreso no dictará leyes relativas a la institución de una religión o a la prohibición de su libre ejercicio» [37].

La independencia de los derechos de los ciudadanos con respecto a la religión que profesan, la incompetencia del Estado en los asuntos doctrinales y religiosos y la libertad, fundamento necesario de la religión: éstas son las tres «conquistas perennes» de la Revolución Americana».

7. Nuevas afirmaciones en Europa.

La influencia de la Ilustración es evidente en la ley emanada de José II (1781) sobre la tolerancia [38] poco

[37] Para todos los textos citados cf. EM, 260-64. Cf. también G. Negri, *Il diritto costituzionale degli Stati Uniti d'America* (Pisa 1960, con amplia bibliografía); A. Hardon, *Chiesa e Stato in America*, en CC 1961, II, 145-146.

[38] EM, 253-60. Cf., contodo, la relación de Kaunitz del 22-III-1782 (MAAS, *op. cit.*, II, 322-327: el edicto se inspira en

después de su subida al poder. Aun manteniendo al catolicismo su rango de religión dominante, se reconoce la igualdad de católicos y acatólicos ante la ley (art. 7). Se admite a los acatólicos en las Universidades y en los cargos públicos y como propietarios de bienes inmuebles: «en todas las elecciones... hay que tomar en consideración únicamente la admisibilidad legal y la capacidad del candidato y luego su conducta de vida moral, independientemente de las diferencias de religión...» Se reconoce la libertad de culto privado y una limitada actividad educativa para los luteranos, los calvinistas y los ortodoxos. Esta tolerancia sobrevivió a no pocas disposiciones de José II que fueron revocadas a su muerte y reguló la libertad religiosa en los territorios austríacos hasta la concesión de la libertad plena en 1861.

5. *Actitud de la Iglesia en la Edad Moderna*

La simple exposición de los hechos nos ha permitido contestar de forma suficiente a la pregunta ¿cuál ha sido la actitud de la Iglesia con respecto al problema de la tolerancia? Bastará con añadir ahora pocas y muy breves observaciones.

Ante todo y hablando de Iglesia, hay que distinguir entre laicos y teólogos, jerarquía local y Curia romana. Los laicos católicos con responsabilidad de gobierno han sido muchas veces favorables a la concesión de una amplia tolerancia; es más, la disociación entre la unidad política y la religiosa ocurrió cronológicamente antes en los países católicos que en los protestantes. Por el contrario, los teólogos y la jerarquía local, aunque con algunos matices, han sido más bien reacios a cualquier concesión en materia de libertad religiosa. Roma se mostró siempre muy hostil, apoyando a los reyes de Francia en la guerra franca y abierta contra los hugonotes, viendo con disgusto

consideraciones políticas precisas más que en el respeto de la persona humana).

el edicto de Nantes, protestando enérgicamente contra los tratados de 1648 y saludando con aplausos la revocación del edicto de Nantes. Roma no veía más que un aspecto de la tolerancia, la violación de los derechos de la verdad al ponerla al mismo nivel que al error, la vulneración de los derechos de la Iglesia y la victoria del indiferentismo, mientras que se le escapaban, por lo menos en parte, los aspectos positivos de la idea. Se puede y se debe subrayar la complejidad del problema, los peligros de la libertad religiosa, la grave responsabilidad de los papas, que les hacía no fiarse ante los riesgos inherentes a todo cambio, y la mentalidad de la época. Pero no hay que exagerar este último punto, ya que, al menos a partir de la mitad del siglo XVII, las clases cultas europeas se orientaban decididamente hacia la tolerancia, como lo hemos visto, y la Iglesia estaba ya en franca oposición con la mentalidad de la época. Más bien hay que comprender, en la perspectiva tantas veces apuntada, que la defensa de una verdad absoluta, de un patrimonio revelado, constituyó la preocupación dominante del pontificado y su principal mérito de cara a la cultura europea.

La Curia, en particular, permaneció siempre fiel al principio de no forzar a persona alguna no bautizada a abrazar la fe católica; entendió en seguida que la afirmación tradicional de santo Tomás sobre los infieles había que extenderla a los nacidos en la herejía. En cambio, no está claro cuándo se cayó en la cuenta de la imposibilidad práctica y teórica de castigar materialmente el delito de herejía y de apostasía. Nadie, que sepamos, ha estudiado hasta ahora este problema, que podría resolverse sólo mediante el análisis del pensamiento de los teólogos de los siglos XVII y XVIII. San Roberto Belarmino, a finales del XVI, es todavía fiel al pensamiento tomista y admite la pena de muerte para los herejes. En Roma encontramos todavía en el siglo XVII algunas ejecuciones capitales por delitos parecidos al de herejía; pero siguió aplicándose la cárcel,

incluso perpetua, como en el caso de Molinos en el año 1687. La abolición de la Inquisición en los distintos Estados hizo imposible el que la Iglesia aplicase las penas de antes, pero ya habían desaparecido probablemente para entonces las penas de muerte. El último caso que conocemos es el de horca para un oscuro maestro de escuela, Cayetano Ripoll, deísta impenitente, que ocurrió en España el 26 de julio de 1826: habían pasado más de catorce siglos desde la primera condenación a muerte de otro hereje, Prisciliano, ocurrida también en España.

Igualmente lenta fue la aceptación de la paridad jurídica de los acatólicos, vista por la jerarquía con extremo disgusto, puesto que se apoyaba para su oposición, estéril por completo, históricamente, en una exégesis muy discutible de la Sagrada Escritura. Sólo después de la mitad del siglo XIX supo resignarse ante una situación de hecho normal en la cultura moderna, que no tenía relación alguna directa con el dogma o con la moral. Con mayor dificultad soportó la Curia romana la libertad de culto público para los acatólicos, y mayor resistencia todavía por motivos bastante explicables, opuso a la libertad de propaganda.

En un mundo en el que la libertad se iba afirmando continuó la Iglesia aún en buena parte del siglo XIX aferrada a sus posiciones, justificables históricamente dentro de ciertos límites hasta la Revolución Francesa, pero no después de ella, y comprensibles sólo por la preocupación fundamental de defender el valor absoluto de la verdad.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Un planteamiento claro de los diversos aspectos del problema, aunque sea bajo una perspectiva laica, lo ofrece F. Ruffini, *La libertà religiosa, storia dell'idea* (Turín 1901).
2. Una lectura interesante es la de algunos documentos citados en el texto, sobre todo si se comparan los diversos textos y sus argumentaciones.
3. Igualmente recomendable es la lectura de la síntesis final de Lecler (II, 411-438).
4. Pueden leerse también con fruto algunos de los opúsculos citados: la *Carta sobre la tolerancia* de Locke o el *De haereticis, an sint persequendi*, de Castellion, examinando caso por caso la validez de los argumentos utilizados y su eficacia histórica.
5. Finalmente, sería deseable de verdad afrontar de manera exhaustiva el problema al que se alude al final del capítulo: la evolución del pensamiento de los teólogos, de los eclesiólogos y de los moralistas sobre el trato a los herejes. En general los diccionarios y los tratados pasan alegremente de los autores medievales al *Código de Derecho Canónico* de 1917. Nadie se ha parado a considerar cuándo y cómo se vio ya insostenible la postura de Belarmino y de santo Tomás. Hacia la mitad del siglo XVII Muratori, un moderado, considera todavía justo el que se castigue a los herejes como sediciosos *extremis etiam poenis*. Pocos años más tarde Alfonso de Ligorio ya no habla de penas externas para los herejes.
6. En la misma perspectiva podría investigarse cuáles fueron los últimos procesos y las últimas ejecuciones ordenadas por la Inquisición en los diversos países; esta investigación habría que hacerla sobre la base de documentos de archivo no siempre fácilmente localizables.
7. En un terreno más general cabría preguntarse si la jerarquía supo ver con claridad los signos de los tiempos y si la defensa de la tolerancia, al menos como hipótesis, en la dirección sugerida a finales del siglo XVI por Molano y por Becano, la tuvieron en cuenta también los pensadores católicos, laicos y eclesiásticos, y qué acogida tuvieron por parte de la jerarquía los escritores laicos, en su mayoría jansenistas, favorables a una aplicación más generosa de la tolerancia.

IV

EL JANSENISMO [1]

1. *Causas*

El jansenismo puede ser considerado, por una parte, como la reacción contra el laxismo teórico y práctico del siglo XVII, y por otra, como la exasperación de las controversias sobre la gracia, tan vivas entre los siglos XVI y XVII.

a) Laxismo teórico y práctico.

No es preciso que volvamos a lo ya dicho sobre el laxismo práctico, sobre la corrupción de costumbres en un sector muy notable de entre los fieles y sobre la vida más bien tibia de muchos eclesiásticos durante el

[1] Bibliografía. A) *Fuentes.* Las obras de los jansenistas componen una biblioteca entera. Sólo Arnauld escribió 43 volúmenes. Un catálogo de las obras de los diversos autores puede encontrarse en los distintos conceptos del DTC *(Jansénisme, Du Vergier, Quesnel...)* Hay que añadir las numerosas obras de los jansenistas italianos del siglo XVII y las revistas de signo jansenista, italianas y francesas.

B) *Estudios,* buena síntesis de conjunto en DTC, *Jansénisme;* en FM, 19, II; en BAC, IV, 183-259 (del P. García Villoslada: síntesis particularmente aconsejable por la riqueza y la vivacidad general de la exposición). Cf. también B. Matteucci, *El giansenismo* (Roma 1954); J. Orcibal, *Saint-Cyran et le Jansénisme* (París 1961); estudios más detallados: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* IV. *La conquête mystique. École de Port-Royal* (París 1920; estudio todavía muy válido aunque no se puedan compartir ciertos juicios); A. Gazier, *Histoire général du mouvement janséniste,* 2 vol. (París 1924; simpatizante con los jansenistas); P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* (París 1928); H. de Lubac, *Surnaturel, Études historiques* (París 1946) I. *Augustinisme et Baianisme.* Esta parte del volumen, objeto de vivas discusiones al publicarse, fue desarrollada por el mismo autor en *Augustinisme et théologie moderne* (París 1964); desde nuestro punto de vista interesan por encima de todo los tres primeros capítulos sobre Bayo y Jansenio. J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme,* 5 vol. (París 1947-1962, I: *Correspondance de Jansenius:* II-III: *Saint-Cyrant et son temps;* IV: *Lettres inédites de Saint-Cyran;* V: *La spiritualité de Saint-Cyran).* El VI, *Jansenius, sa vie et son oeuvre,* en preparación. La obra es fundamental. B. Willaert, *Bibliotheca*

Ancien régime. Tampoco habrá que insistir en el ejemplo que venía en sentido contrario de la parte de los mejores calvinistas con su vida austera y su moral más bien rígida. En cambio, valdrá la pena que nos detengamos un momento en el laxismo teórico en boga entre un grupo no demasiado pequeño de moralistas

janseniana Belgica, 3 vol. (París 1949-1951); *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Roma 1954); L. Ceyssens, *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme* (Lovaina 1957); L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I. *L'essor*: 1500-1650 (París 1966, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, editada por L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Cognet, III, p. II, 453-496, *Le premier Port-Royal)*. Sobre el jansenismo italiano, cf. N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione Ricci* (Florencia 1920); A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari 1928); G. Cigno, *Giovanni Ancrea Sevrao e il jansenismo del'Italia meridionale, sec. XVIII* (Palermo 1938); E. Rota, *Le origini del Risorgimento*, 2 vol. (Milán 1938); B. Matteucci, *Scipione de'Ricci. Saggio storico-teológico sul giansenismo. Le ultime fortune del movimento giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII* (Florencia 1942); E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 vol. (Florencia 1941-1942); id., *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, 2 vol. (Florencia 1944); id., *Illuministi, giansenisti e giacobini nel'Italia del Settecento* (Florencia 1947); G. Mantese, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano* (Brescia 1942); F. Ruffini, *Studi sul giansenismo* (Florencia 1943); E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metá del s. XVIII* (Roma 1945); Stanislao da Campagnola, *Adeodato Turchi, uomo, oratore, vescovo, 1724-1803* (Roma 1961); A. Vecchi, *Correnti religiose del sei-settecento veneto* (Venecia 1962); véanse también los numerosos artículos de E. Passerin D'Entreveres, en RSCI 7 (1953) 377-410; 8 (1954) 49-92; 9 (1955) 99-131 y otros lugares; P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, I (Zürich 1966; selección de fuentes); discutible, pero interesante es C. A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1840-48 (edición reciente, París 1953). Otra presentación unilateral y muy discutible del jansenismo, que se presta todavía a la polémica, es la de E. Buonaiutti, *Storia del Cristianesimo* (Milán 1945, III: «La última reviviscencia agustiniana», 248-327); igualmente hostil y mucho menos original es P. Alatri, *Profilo storico del cattolicismo liberale in Italia*, I, *Il Settecento* (Palermo 1950). Entre las diversas reseñas bibliográficas sobre el jansenismo italiano recordemos, por lo menos, la de P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano. Appunti dottrinali e critico-bibliografici* (Trieste 1970; especialmente útil para una primera orientación el panorama por regiones que presenta en pp. 92- 4).

del siglo XVII, pasados, más que por coherencia interna por las circunstancias históricas y por una fácil adaptación psicológica del probabilismo a la casuística, y luego de ésta al laxismo. Una de las conquistas más importantes de la teología moral del siglo XVI había sido la profundización en los principios reflejos que permiten establecer la licitud de una acción pasando de la duda especulativa a la certeza práctica; merced sobre todo a la escuela de Salamanca, con Vitoria (1546) y con Medina (1585), se desarrolla el probabilismo basado sustancialmente sobre el principio de que no se puede imponer una obligación cuya existencia no conste con certeza. Las tendencias de la época llevaron demasiado lejos a algunos patrocinadores de esta teoría, de tal suerte que prevalece en el siglo XVII y en muchos autores la inclinación a detenerse no en los grandes principios, sino en las aplicaciones particulares. Así se va desarrollando la casuística, que responde en sí y de por sí a una exigencia válida, como es el paso de lo abstracto a lo concreto dentro del nuevo espíritu postridentino que ponía en lugar preferente la cura de almas. Pero el gusto de la época llevó a los estudiosos hacia un juego abstracto, ya que, lejos de detenerse en los casos concretos o posibles, se entregaron a sutiles hipótesis o, lo que es peor, pretendieron desahogar su ingenio demostrando la licitud de ciertas acciones que condenaba el buen sentido cristiano. Los gustos del siglo XVII, las diferenciaciones sociales y los privilegios concedidos a los nobles y todos los abusos concretos de ahí derivados acababan por encontrar una justificación y una legitimación. Hasta opiniones que carecían de fundamento sólido se daban por válidas con el fin de asegurar una certeza práctica y hacer lícita en la praxis concreta una acción determinada. Entre los principales exponentes del laxismo del siglo XVII recordamos a los dos teatinos Antonino Diana y Marcos Vidal, al cisterciense Caramuel y a no pocos jesuitas cuyos nombres, levemente deformados e intencionadamente unidos, componen el irónico elen-

co de la quinta carta provincial de Pascal: «... Pedrezza, Cabrezza, Bisbe, Diaze..., Iribarne, Binsbeldf, Strevesdorf...» Más importancia que éstos, recordados por Pascal, probablemente a causa de su nombre más o menos extraño, tuvieron los padres Esteban Bauny (autor de una *Somme des péchés que se commettent en tous états, de leur condicions et qualités, en quelles ocurrences ils sont mortels ou véniels, et en quelle façon le confesseur doit interroger son pénitent,* 1630), Juan Sánchez, Gabriel Vázquez y Antonio Escobar y Mendoza, blanco preferido de *Las Provinciales* y de quien un historiador neojansenista observa que *s'il donnait le ciel à bon marché, du moins il l'achetait bien cher pour lui-même* (juicio éste que podría extenderse a varios otros moralistas del siglo XVII). A algún teólogo del siglo XVI se le aplicó en serio el elogio *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi,* por haber llegado a eliminar muchas acciones del catálogo de los pecados. No faltaron intervenciones de la Santa Sede ratificando la reacción de la sana conciencia católica. El elenco de las proposiciones condenadas por Alejandro VII en 1665-66, por Inocencio XI en 1679 y por Alejandro VIII en 1690 da una idea clara de la crisis: licitud, en ciertos casos, del duelo y del aborto y hasta del homicidio, reducción al mínimo y prácticamente a la nada de la obligación de la limosna... [2].

[2] Cf. V. Döllinger-F. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche* (Nördlingen 1885); M. Petrocchi, *Il problema del lassismo* (Roma 1953); B. Haering, *La legge di Cristo* (Brescia [6]1969) I, 42ss; P. Palazzini, *La coscienza* (Roma 1961) 118-157. Típico el elogio del teatino Diana por el cisterciense Caramuel: *Ingenium Dianae vereor: eius industria nonnullas opiniones evasisse probabiles, quae antea non erant, invidus sit qui non affirmet. Si jam fiant probabiles, quae antea non erant, jam non peccant, qui eas sequuntur, licet antea peccaverint. Ergo si eiusmodi peccata ab Orbe Letterario Diana sustulit, merito dicitur esse Agnus Dei qui tollit peccata mundi. (Theologia fondamentalis,* pars X, tract. 13, res. 29). Cf. las tesis condenadas en DS 2021-2065, 2101-2169, 2301-2332.

b) Las controversias sobre la gracia.

El Tridentino ni había podido ni había querido resolver todos los problemas y se había limitado a ratificar dos puntos principales: la libertad del hombre y la gracia divina. Su conciliación mutua seguía siendo un misterio que siguieron tratando de explicar en la medida de lo posible las distintas escuelas teológicas. El tema estaba de permanente actualidad dada la creciente difusión del luteranismo y del calvinismo y la oportunidad constante de refutar de forma positiva sus afirmaciones. En Lovaina, Michel du Bay (Miguel Bayo) expuso después de 1550 algunas tesis que no distaban demasiado de la doctrina de Lutero y de Calvino: negaba el carácter sobrenatural de la condición original del hombre en el paraíso terrenal y de ahí deducía lógicamente su corrupción total después del pecado original, la pérdida del libre albedrío y la imposibilidad de resistir a la gracia [3]. Bayo creyó obviar las condenas formuladas por Trento admitiendo en el hombre la libertad de coacción externa que, según él, sería suficiente para salvar en el hombre una auténtica responsabilidad sobre sus acciones, aun persistiendo dentro de él una determinación intrínseca que le llevaría necesariamente a obrar en un determinado sentido. Esta distinción resultaba demasiado sutil, y Bayo fue condenado en 1567 por Pío V y nuevamente en 1580 por Gregorio XIII. Tras largas alternativas se sometió. Pero la bula de condenación de Pío V contenía una ambigüedad en un punto importante: las proposiciones condenadas ¿lo habían sido por su significado en sí y de por sí, independientemente de cualquier contexto, o precisamente por el significado que las atribuía Bayo y dentro del contexto en que las incluía? La curiosa falta de una coma en el documento original daba pie a cualquiera de las dos interpretaciones. Y así fue como, por la falta de una coma (el famo-

[3] Sobre las primeras afirmaciones DS 1921, 1923, 1924, 1926; para la corrupción del hombre tras el pecado original DS 1927, 1939, 1941, 1966.

so *comma pianum)*, se siguió discutiendo sobre las tesis de Bayo [4], criticado entre otros por el jesuita Leonardo Lessio (Leys), profesor también en Lovaina.

A finales del XVI una nueva y áspera controversia dividió a dominicos y jesuitas: los primeros, con Báñez († 1599) a la cabeza, situaban la eficacia de la gracia en su misma naturaleza intrínseca y en la predeterminación física que la acompaña; los otros, con Molina († 1600), la explicaban mediante el consentimiento libre del hombre, previsto por Dios independientemente de la decisión de otorgar esta gracia y en virtud de la misteriosa presciencia que él tiene de los actos libres que el hombre realizaría puesto en una situación determinada. Después de una larga disputa y de un minucioso examen de ambos sistemas, que llevó a cabo una comisión cardenalicia especialmente nombrada *(Congregatio de auxiliis)*, bajo los pontificados de Clemente VIII y de Pablo V, no se tomó decisión alguna. En 1607 ambas partes recibieron la orden de no calificar negativamente sus respectivas ortodoxias y quedaron en libertad para defender y enseñar cada cual su sistema [5]. Este decreto dejaba a salvo la necesaria autonomía de la ciencia teológica, pero no calmaría los ánimos excitados ni podía evitar que algunos tratasen de defender con sutiles distinciones las tesis expuestas antes por Bayo. Esto fue lo que en realidad se propuso Cornelio Jansenio.

2. *Principales exponentes del movimiento jansenista*

Cornelio Janssens (1585-1638) recordaba por su fisonomía severa y adelgazada por las largas vigilias y por su talante más bien frío, pero lleno de tenacidad, al dictador de Ginebra, Calvino. Sin que fuese un genio, era un hombre de notable inteligencia, de memoria prodigiosa y de una tenacidad típicamente flamenca, unida a cierta ambición y a una rotunda seguridad en las propias ideas. Después de frecuentar las Universidades de Lovaina y Utrecht, continuó sus estudios en París, donde probablemente conoció a Jean Du Vergier De Hauranne, con quien trabó amistad íntima y duradera, que pronto se trocó en una estrecha colaboración. Durante algunos años vivieron juntos en la casa que Du Vergier tenía cerca de Bayona. Fueron años de estudio intenso que permitirían luego a Jansenio presumir de haber leído diez veces las obras completas de san Agustín y treinta sus escritos sobre la gracia y el pelagianismo. En 1617 volvió Jansenio a Lovaina, donde regentó una cátedra de Escritura, en 1636, en atención a una obra suya de carácter antifrancés—el *Mars Gallicus*—, fue nombrado obispo de Ypres, donde murió dos años más tarde. Aun siendo obispo no había dejado de perfilar su obra fundamental, *Augustinus*, que al morir confió para la publicación a sus más íntimos amigos.

En el primer libro resumía Jansenio la controversia pelagiana; en el segundo negaba la posibilidad del estado de naturaleza pura y en el tercero exponía su concepción sobre la gracia eficaz. Tanto en su testamento como en su obra proclamaba su sumisión al juicio de Roma: *Sentio aliquid difficulter mutari posse: si tamen romana sedes aliquid mutari velit, obediens sum.* El apego a las propias ideas se unía en él a la profesión de sincera obediencia. La antinomia con que se cierra su *Augustinus* reaparecerá a lo largo de toda la historia del jansenismo, hasta el punto de poder considerarla como una de sus características.

Mientras Jansenio regresaba a Lovaina, Du Vergier era nombrado Vicario General de Poitiers y abad comendatario de la abadía de Saint-Cyran, de donde le viene el nombre con que generalmente suele designársele.

Saint-Cyran permaneció poco tiempo en Poitiers. Pronto le encontramos en París, ambiente mucho más propicio a su actividad incansable. Se trata de una figura muy discutida. Sainte-Beuve lo considera como un excepcional director de almas, mientras que Bré-

[4] DS 1980 y nota.
[5] DS 1997.

mond lo tiene por un megalómano-neurótico, un hombre «que hasta en sus momentos mejores conserva algo de enfermizo, de indefinible y de ligeramente cómico». Esta crítica despiadada del historiador de la espiritualidad francesa es quizá un poco dura. Saint-Cyran, a pesar de ciertos rasgos excéntricos y quijotescos, cosa que confirma también el jesuita Petau (Petavio), que le conoció de cerca, tenía un fuerte ascendiente que no se explicaría fácilmente si no se admite en él una vigorosa personalidad y una espiritualidad profunda en la que habían influido elementos diversos como el cardenal Bérulle y san Francisco de Sales.

Sea como fuere, los dos amigos se completaban a las mil maravillas. Jansenio era el hombre de pensamiento, el teórico puro que traza un plan. Saint-Cyran era el hombre de acción, que lleva a la práctica el plan trazado. El fue el verdadero fundador del jansenismo francés, el *trait-d'union* entre el autor del *Augustinus* y los demás escritores jansenistas. Su fuerte ascendiente y las ideas innovadoras que esparcía, aunque con cautela, provocaron las sospechas del cardenal Richelieu, a quien preocupaba la eventualidad de que la nueva corriente pudiese levantar en Francia agitaciones parecidas a las del tiempo de los hugonotes, que él mismo había reprimido a duras penas. Por otra parte, le irritaba la tendencia antifrancesa de Jansenio, claramente demostrada en su *Mars Gallicus*, como le molestaban también las críticas que se le hacían en los ambientes «devotos» o partidarios de un catolicismo auténtico, que le acusaban de instrumentalizar la religión con fines políticos (como en el caso del voto de Luis XIII durante la guerra de los treinta años, inspirado por Richelieu, de consagrar Francia a la Virgen María para obtener la paz, es decir, la victoria). Lo cierto es que el mismo año de la muerte de Jansenio fue detenido Saint-Cyran y en la cárcel estuvo hasta la muerte del omnipotente cardenal. Liberado al desaparecer Richelieu, en 1642, Saint-Cyran murió diez meses después, en octubre de 1643. Pero la esperanza del

cardenal de haber sofocado en su mismo nacimiento una corriente peligrosa pronto se reveló vana, porque Saint-Cyran logró entre el público un crédito todavía mayor debido a la aureola de mártir que el ministro le había proporcionado sin quererlo. El breve tiempo que todavía vivió después de su liberación continuó su intenso proselitismo, conquistando hábiles discípulos para el ideal que le había comunicado Jansenio.

Era preciso explicar el verdadero pensamiento de san Agustín, que nadie había comprendido de verdad, fundando una nueva teología y liberando a la antigua de las superestructuras del molinismo y del racionalismo, había dicho Jansenio. Y eso era lo que se proponía Saint-Cyran, que se había convertido en su heredero espiritual. «Hace ya cinco o seis siglos que no existe la Iglesia. Antes era como un ancho río de aguas limpias y puras. Pero hoy lo que existe de la Iglesia es como un pantano. El lecho del río es el mismo, pero las aguas son bien diferentes», confiaba Saint-Cyran a san Vicente de Paul. Era preciso limpiar el lecho del río, liberándolo de tanta maleza, para que volviese a correr el agua que antiguamente fluía. Volver a la pureza de las fuentes liberando a la Iglesia del racionalismo, del juridicismo y de cualquier compromiso con el mundo...

Saint-Cyran se hizo en seguida con dos colaboradores de alto valor: Antonio y Angélica Arnauld. Antonio Arnauld (1612-1694) fue el mejor colaborador y el continuador de Saint-Cyran, y en la historia del jansenismo ocupa el lugar que Celestio o Julián Eclanense pueden ocupar en la del pelagianismo. Hijo de un gran abogado, famoso por su hostilidad frente a la Compañía de Jesús, puso su vasta erudición, su formidable dialéctica, su fácil pluma y su capacidad de superar los obstáculos, al servicio del jansenismo, que defendió durante más de cincuenta años de todos los ataques, quizá con más habilidad para captarse la benevolencia de la opinión pública que con verdadera profundidad teológica. Su táctica más característica consistía en disfrazar las novedades del sistema

bajo la apariencia de defender ideas muy antiguas: «No contestar jamás de forma clara, sólo diciendo sí. Así no nos cogerán en nada». Debido a una de tantas paradojas como encierra la historia, sus adversarios han quedado como maestros en el arte del disimulo en el que Arnauld no tenía rival. Pero sería injusto olvidar su amor sincero a la Iglesia y la estima que por su labor de controversista le tuvieron varios pontífices, desde Inocencio XI hasta Benedicto XIV. De sus cuarenta y tres volúmenes, el más conocido, quizá por las discusiones que provocó, fue la obra *De la fréquente communion* (1643), en la que tras exponer la costumbre de la Iglesia Antigua de no conceder a los pecadores la comunión sino después de cumplir una larga y severa penitencia, defiende la necesidad de volver a esta práctica, ya que la Iglesia ha errado en su praxis pastoral de los últimos siglos. La eucaristía no es un remedio para los débiles y los que tratan de purificarse, sino un premio para los santos. La excesiva práctica de la comunión es causa de graves males de los que son responsables los jesuitas por su pastoral laxista [6].

Jacqueline (más conocida por Angélica, que es el nombre que tomó en religión) Arnauld, hermana de Antonio, ingresó a los siete años en el monasterio de Port-Royal-des-Champs, en un valle solitario a cinco kilómetros de Versalles, con derecho a suceder a la abadesa, ya anciana y próxima a su fin. A los once años tomó el gobierno de la abadía. Cuatro años más tarde, una grave enfermedad le obligó a volver a su casa, pero su padre le hizo regresar pronto al convento para evitar las complicaciones de una nueva orientación de su hija. Evidentemente, la vida de la madre Angélica no era mejor ni peor que la de tantas otras mujeres obligadas a optar por la vida religiosa sin ningún asomo de vocación; pero un buen día se sintió radicalmente transformada por la predicación de un capuchino y no sólo abrazó con fervor la misma

[6] DS 2316, 2317, 2318, 2322, 2323.

vida que antes había soportado de mal talante, sino que quiso reformar a fondo el monasterio e imponer en él la observancia integral de la regla cisterciense: vida común, ayunos, clausura y rezos nocturnos... Dada la grandeza de su alma, su abnegación y su constancia, hubiera podido llegar muy lejos, pero le faltó humildad sincera, un auténtico equilibrio y prudencia. Una vez muerto san Francisco de Sales, que había tratado de frenar sus intemperancias y que había tenido ocasión de comprobar su soberbia (Angélica toleraba de mal grado que el santo la llamase «hija mía» en lugar de «reverenda madre»), siguió la dirección espiritual de Saint-Cyran, quien lejos de moderarla, la condujo hacia un rigor inhumano y hacia una gran tenacidad en la defensa de sus tesis pseudomísticas, haciendo de Port-Royal-des-Champs el verdadero centro espiritual del jansenismo. Sus monjas, «puras como ángeles y soberbias como demonios», terminaron por acercarse rara vez a la comunión, y ella misma optó en 1636-37 por no comulgar ni siquiera por Pascua. La hermana de la madre Angélica, Juana, o madre Inés, escribió un folleto que si no puede considerarse como el símbolo del espíritu general de Port-Royal, expresa con claridad algunas tendencias características de aquel ambiente. Se trata del *Rosario secreto del Santísimo Sacramento*, que exaltaba varios atributos de la eucaristía: la incomprensibilidad, la inaccesibilidad, la inconmensurabilidad... El sacramento del amor se convertía en el sacramento del temor...

De 1626 a 1648 se trasladaron las monjas a otro monasterio más salubre en la misma ciudad de París, Port-Royal-Saint-Jacques. Sólo después de 1648 volvieron las monjas, aunque conservaron la sede de París, a Port-Royal-des-Champs. Más adelante quedaría este monasterio como el único centro jansenista de las monjas cistercienses al independizarse el convento parisino de esta abadía. Mientras tanto, y por mérito sobre todo de la madre Angélica, llegaban a aquella casa vocaciones muy notables y en la antigua

abadía cerca de Versalles se establecía un pequeño grupo de partidarios de aquel movimiento que abrieron un pequeño colegio masculino. Allí se alojaron repetidas veces, entre otros, Racine y Pascal. Este último debido al influjo de la hermana Jacqueline, que había entrado en Port-Royal a pesar de la oposición de su familia (basada en diversos motivos sin excluir los económicos), se convirtió de su experiencia mundana a un profundo fervor religioso, trocándose, si no en un verdadero jansenista, sí en un aliado valiosísimo de esta corriente, sobre todo en la polémica contra los jesuitas. Debido también a su influencia, los arduos problemas de la gracia divina y de la libertad humana lejos de quedarse arrinconados en un estrecho círculo de especialistas, sepultados entre sus libros y ajenos a la sociedad brillante y mundana del siglo XVII, se convirtieron, al menos en líneas generales, en tema de actualidad, que entusiasmaba a las duquesas amigas de la madre Angélica y a los miembros del Parlamento, dispuestos incluso a desafiar la cólera del Rey con tal de que no descargase sobre el jansenismo o sobre los grandes trágicos del siglo XVII Racine y Corneille, que llevaban a la escena el conflicto entre la gracia y la voluntad humana.

3. *Principios del jansenismo*

Podemos reducirlos a tres aspectos: dogmático (pesimismo), moral (rigorismo) y disciplinar (reformismo). Aun a riesgo de esquematizar artificiosamente, cabría identificar estos tres aspectos con otros tantos nombres: Jansenio (con su doctrina sobre la gracia), Arnauld (con su moral sacramental) y Saint-Cyran (con su praxis disciplinar).

a) Aspecto dogmático.

Jansenio sigue más o menos de cerca la doctrina de Bayo (y en definitiva, aunque con alguna matización, se acerca a las posiciones de Lutero y de Calvino). Fue Agustín el primero en aclarar a los fieles y a la

Iglesia la verdadera doctrina de la gracia, y, por ello, dado que la Iglesia ha aprobado tantas y tantas veces la doctrina de Agustín y que es imposible que se contradiga, hay que interpretar los documentos del magisterio de modo que no exista contradicción entre ellos y la enseñanza del doctor de Hipona. Moviéndose en este espíritu, niega Jansenio el carácter sobrenatural del estado de justicia original. Para él, después del pecado original la naturaleza humana, intrínsecamente corrompida, perdió su verdadera libertad, conservando únicamente la inmunidad de coacción externa, ya que no la de determinación interior. En consecuencia, la voluntad humana sigue necesariamente (en virtud de una determinación intrínseca, a la que Jansenio llama impropiamente libertad) el impulso que recibe, es decir, sigue necesariamente bien la gracia, si se le ofrece, o la concupiscencia cuando, al faltarle la gracia, queda abandonada a sí misma. La gracia, en efecto, no siempre se concede al hombre, y en este caso, abandonado a sus propias fuerzas, sigue necesariamente la concupiscencia y peca. En otras palabras: la Iglesia defiende a la vez la libertad y la gracia, mientras que Jansenio exagera la eficacia de la gracia hasta negar prácticamente la libertad (se mantiene el nombre, pero cambia la sustancia). La Iglesia distingue entre gracia eficaz, que no siempre se concede, y gracia suficiente, que en todo momento se le brinda al hombre. Jansenio niega la gracia suficiente—*a gratia sufficienti libera nos Domine*[7]—(Pascal hará famosa esta doctrina con sus irónicas críticas a la gracia suficiente contenidas en la segunda carta provincial, *De la grâce suffisante*), y admite sólo la gracia eficaz que no se concede siempre. Así resulta que Cristo no murió por todos, sino sólo por los elegidos, que son los que reciben la gracia [8]. Parece que de ahí

[7] DS 2306.

[8] DS 2001-2005. Cf. J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits (Les origines du Jansénisme, V)* 240, 251, 291: «Como el ciclo solar determina los días sagrados y los profanos, los días estivales y los invernales, así Dios crea

nace, según algunos, la tendencia a representar el crucifijo no con los brazos alargados, como tendidos a todos los hombres por quienes derrama su sangre, sino con los brazos alzados hacia arriba y cerrados, ofreciéndola sólo por el pequeño grupo de los elegidos. Sea lo que fuere de esta tendencia, es bien clara en el jansenismo la inclinación a convertir la Iglesia de una sociedad en la que hay cabida para todos, de la red arrojada en el mar que recoge peces buenos y malos, santos, pecadores y tibios, publicanos y prostitutas, siempre que hagan penitencia, en una secta, en un círculo de unos pocos elegidos [9].

b) Aspecto moral.

Es el más conocido del público en general. Entre el aspecto dogmático y el moral existe una conexión más psicológica e histórica que lógica. Ante un Dios, árbitro absoluto de nuestro destino, que elige a su gusto un pequeño número de selectos y muere únicamente por ellos, la postura más espontánea es el temor y no el amor. Hay algo más: la lucha contra el molinismo, defendido por los jesuitas, llevaba a oponerse también a otras tendencias encarnadas por la Compañía de Jesús y antes que nada al probabilismo y a la pastoral que trataba de adaptar las exigencias cristianas a las condiciones concretas de vida de las masas. El rigorismo tiene diversas manifestaciones: el rechazo del probabilismo [10], blanco preferido de *Las provinciales;* la visión negativa de las obras de los infieles y de los pecadores, que siempre son pecado al ser fruto de una naturaleza intrínsecamente corrompida y no ordenada hacia Dios por la caridad al menos inicial; la condena de la atrición, considerada no sólo insuficiente para conseguir la remisión de los pecados fuera del sacramento, sino en sí y de por sí inmoral [11]; la dilación de la absolución a los penitentes de cuya perseverancia no se tenga suficiente garantía y, en todo caso, a los que no hayan cumplido la penitencia; el desprecio para los que reinciden en el pecado; la afirmación de que la ignorancia, aunque sea invencible, no excusa del pecado; la inevitabilidad del pecado en la vida humana; el cúmulo de condiciones poco menos que imposibles de cumplir requeridas para la comisión [12]; la predilección, por lo menos teórica, por las penitencias extraordinarias; el desprecio con que se mira a la propia naturaleza; la excesiva desvalorización del matrimonio en comparación con la castidad; la doctrina—tan opuesta a la de san Francisco de Sales—de que sólo abandonando el mundo es posible la perfección y fácil la salvación; la desconfianza con que se miran los afectos familiares y la amistad; las críticas, si no precisamente a la devoción a la Virgen, sí a algunas formas que ésta pueda revestir. Y así, una monja abandona el confesionario después de acusarse de sus pecados porque no se atreve

ciertos hombres para salvarlos y santificarlos, y a otros, profanos, para condenarles...». «Ni una sola gota de la sangre divina cae sobre los paganos». «La cólera divina que se manifestó ya cuatro mil años antes de la encarnación, continúa también después de ella en las tres cuartas partes del mundo que están fuera de la Iglesia y en el gran número de cristianos que han perdido la gracia bautismal...». Y en la visita a las escuelas de los solitarios de Port-Royal-des-Champs, Saint-Cyran aseguraba a los pequeños estudiantes que Virgilio está ciertamente en el infierno.

[9] Jansenio y, tras él, Pascal se apoyan en Agustín, y Pascal encuentra ridículo que una misma afirmación pueda ser considerada ortodoxa en Agustín y herética en Arnauld, o herética en los semipelagianos y ortodoxa en los jesuitas. *(Tercera carta provincial)*. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Église* (Paris 1950) 269-70, observa que Pascal no tiene razón para escandalizarse: las expresiones de Agustín eran ortodoxas ya que el autor pretendía defenderlas sólo en el contexto general de la doctrina católica, y nunca en contra de ella; prácticamente las corregía el mismo Agustín dada su estrecha vinculación con toda la doctrina de la Iglesia. Por el contrario en Jansenio falta esta intención. El agustinismo de Agustín y el de Jansenio, aunque aparentemente idénticos, son en realidad formalmente opuestos. Cf. la observación final de Congar sobre la postura general del auténtico reformador: permanecer unido a la Iglesia.

[10] DS 2303.
[11] DS 2315, 2625.
[12] DS 2323.

a recibir la absolución de la que se considera indigna; y Antonio Arnauld renuncia a dar el último adiós a su madre moribunda para no condescender con la naturaleza. Pascal, partiendo de una más que discutible exégesis, describe así la actitud divina para con los pecadores que mueren: «Dios odia y desprecia a todos los pecadores, de tal suerte que en la hora de la muerte, momento en el que su estado es más deplorable y triste, la sabiduría divina juntará el desprecio y el escarnio con la venganza y la ira que les condenarán a las penas eternas» [13].

c) Aspecto disciplinar.

La Iglesia, que se ha hecho adúltera e infiel, ha de renovarse íntegramente por una vuelta a sus orígenes que sea capaz de eliminar todas las novedades introducidas a lo largo de quince siglos. Como creación divina, la Iglesia está por encima de cualquier evolución.

Los jansenistas deprecian en la práctica la autoridad del Papa al sobrevalorar la de los obispos y los párrocos, atribuyendo la infalibilidad a la Iglesia y no al Papa por sí solo. Con el tiempo y acuciado por la necesidad de buscar apoyos prácticos para la aplicación de estas reformas, el jansenismo abandonó su hostilidad inicial para con la autoridad civil, procurando aliarse con ella contra la autoridad del Papa y de la Curia romana. El jansenismo especialmente, aunque no por modo exclusivo, en Italia, se convirtió en un movimiento paralelo al jurisdiccionalismo; pero eso ocurrió en un segundo momento, en el siglo XVIII.

[13] *Carta Provincial* 11. Cf. sobre la moral jansenista F. Ruffini, *La morale dei giansenisti*, en «Atti d. R. Accademia delle scienze di Torino» 62 (1927) 465-552 y ahora en F. Ruffini, *Studi sul giansenismo* (Florencia 1943) 125-142 (históricamente bien informado, sustancialmente objetivo, aunque contrario al probabilismo); P. Abellán, *Fisionomía moral del primitivo jansenismo* (Granada 1942); P. Taneveux, *Jansénisme et vie sociale en France au XVII^e siècle*, en «Revue d'histoire de l'Église de France», 54 (1968) 27-46.

4. *Las controversias en Francia: primera parte, siglo XVII*

En 1641 condenó la Congregación del Indice el *Augustinus*, imponiendo al mismo tiempo silencio a los jesuitas, según las normas de Pablo V. Al año siguiente Urbano VIII personalmente ratificó la condenación con la bula *Eminenti*, motivándola tanto en la violación de las normas de Pablo V como en la afinidad de las tesis sostenidas por Jansenio con las de Bayo. Los promotores del libro trataron de resistir negando la autenticidad de la bula y recurriendo a otros subterfugios. La controversia, lejos de apagarse, fue encendiéndose cada vez más. Ochenta y ocho obispos, instigados por san Vivente de Paúl, en contraposición con el Parlamento de París, solicitaron de la Santa Sede un examen a fondo de cinco tesis que, según el síndico de la Facultad de teología de la Sorbona estaban contenidas en el *Augustinus* y resumían su doctrina. Tras un largo examen que duró dos años, el 31 de mayo de 1653 condenó Inocencio X como heréricas las cinco tesis [14]. Las tesis censuradas se referían sólo al aspecto dogmático del jansenismo que, por otra parte, era la raíz y fundamento del moral y, al menos indirectamente, del disciplinar. Aunque en realidad no se encontraban todas ellas al pie de la letra en la obra de Jansenio, lo cierto es que expresaban fielmente su pensamiento y que abarcaban los puntos principales de su sistema. Sólo más tarde los pontífices siguientes condenaron algunas otras tesis de signo rigorista.

Los jansenistas, lejos de someterse y no queriendo, por otra parte, aparecer como rebeldes, recurrieron a diversas escapatorias. Tras haber intentado en vano demostrar que las proposiciones condenadas no estaban contenidas en el *Augustinus*, provocando con ello una nueva intervención de Inocencio X en 1654, Antonio Arnauld presentó la distinción entre la *quaestio*

[14] DS 2001-2005.

juris y la *quaestio facti:* La Iglesia es infalible cuando condena como herética una proposición *(quaestio juris)*, no cuando afirma que esa misma proposición está expuesta en un libro y pretende aclarar el sentido objetivo expresado por el autor *(quaestio facti)*. En otras palabras, que una afirmación puede ser considerada fuera del contexto en que se encuentra y en ese caso puede adquirir diversos significados, hortodoxos o heréticos; pero puede ser considerada también en su contexto y en este último caso se puede determinar su sentido objetivo y concreto mediante una exégesis cuidadosa. En el caso que estamos estudiando se trataba de precisar el significado objetivo de las tesis contenidas en el *Augustinus*. Arnauld daba una interpretación y la Curia romana otra. Arnauld replicaba diciendo que la Iglesia no puede creerse infalible en la especificación del sentido objetivo de la expresión usada por un autor. La Iglesia puede condenar únicamente doctrinas en abstracto, pero no puede juzgar infaliblemente sobre la doctrina concreta de un individuo. En el primer caso está obligado el fiel a aceptar incluso internamente la decisión de la Iglesia; en el segundo no tiene obligación más que de guardar un *silencio obsequioso*, no enseñando públicamente doctrinas contrarias. Una escapatoria parecida, como ya hemos visto, había sido intentada ya al producirse la condenación de Bayo. A fin de doblegar cualquier resistencia, el sucesor de Inocencio, Alejandro VII, en octubre de 1656 declaró por medio de la constitución *Ad sanctam Petri sedem* [15] que efectivament elas cinco proposiciones estaban contenidas en el *Augustinus* y que habían sido condenadas en el sentido en que las entendía el autor.

El siguiente año la asamblea del clero galicano impuso a los reacios la firma de un formulario en que se hacía constar explícitamente la adhesión a los decretos romanos. Arnauld siguió defendiendo la distinción propuesta anteriormente y, apoyándose en ella,

[15] DS 2010-2012.

se obstinó en admitir la condenación. En la misma línea se mantuvieron cuatro obispos y, las primeras de todos, las monjas de Port-Royal, apoyadas en su resistencia por la madre Inés y por la hermana de Pascal, Jacqueline, llamada también sor Eufemia, que aseguraba: «nosotras, simples y pobres monjas, no podemos defender la verdad, pero podemos morir por ella». En agosto de 1664 el arzobispo de París, para acabar con la resistencia, declaró el entredicho sobre el monasterio y trasladó las monjas a otro lugar. Sor Eufemia firmó, por fin, pero murió de dolor poco después. (En estos episodios de tensión se inspira el drama de Montherlant *Port-Royal)*. Otros firmaron con ciertas reservas mentales. Mientras tanto, proliferaban los opúsculos polémicos en los dos sentidos y Alejandro VII, a ruego de Luis XIV, repitió en 1665 la orden de firmar un formulario de adhesión a la condenación [16].

Con el nombramiento de Clemente IX, tras difíciles negociaciones presididas por el nuncio Bargellini, se llegó a un compromiso al menos externo y aparente: los obispos que se habían negado a firmar el formulario enviado desde Roma por Alejandro VII aceptaron aquel documento, pero simultáneamente y en un protocolo secreto expresaron su convicción íntima, fiel a la tesis del silencio obsequioso. Clemente IX, a pesar de las dudas sobre la sinceridad de este acto, no quiso provocar ulteriores dificultades y acabó por aceptar este tipo de sumisión declarando en enero de 1669 su alegría por la reconciliación lograda *(Pax Clementina)*.

En este período, entre 1656 y 1657, cuando en París se temía una nueva intervención de Roma (que de hecho tuvo lugar con el formulario de Alejandro VII de 1656), aparecieron en forma anónima las *Cartas a un provincial*, con las cuales Pascal intervenía brillantemente a favor de los jansenistas, tratando de demostrar que los ataques de que eran objeto obedecían a pura envidia, subrayando la falta de consis-

[16] DS 2020.

tencia de los argumentos de sus adversarios y trasladando la polémica del terreno dogmático al moral, con una crítica amarga y sarcástica no sólo contra los excesos, sino también contra los principios mismos del probabilismo y de la casuística, intentando por este sistema (como lo habían hecho ya otras veces los jansenistas) buscar los errores en las culpas ajenas para cubrir eventuales errores o culpas propias. Las tres primeras cartas abordan problemas dogmáticos: los jansenistas no se diferencian más que de palabra de los dominicos, ya que tanto los unos como los otros enseñan que además de la capacidad próxima para realizar obras buenas hace falta otra ayuda que no siempre ni a todos les es concedida; el concepto de gracia suficiente es contradictorio. Según Pascal, los dominicos y los jesuitas se han aliado contra Arnauld, que no hace otra cosa que repetir las enseñanzas de Agustín y del Crisóstomo, cuando afirma que san Pedro no tuvo esa gracia en el momento de su caída.

A partir de la cuarta carta desplaza Pascal la batalla hacia el campo de la moral. Tras haber intentado demostrar que la ignorancia no excusa del pecado (los que crucificaron a Cristo no sabían lo que hacían y, sin embargo, el Señor pide perdón para ellos) y de explicar las consecuencias negativas a las que lleva la tesis contraria, desencadena Pascal en las cartas siguientes su ataque contra el probabilismo, que presenta como un sistema utilizado por los jesuitas para hacerse con la sociedad, adaptándose así a todas las clases y aprobando sus inclinaciones. Pascal completa su argumentación con hallazgos complementarios, como las sutiles distinciones sobre los términos de las condenaciones pontificias, que reducen a la nada su valor, la probabilidad de las opiniones contrarias y el recurso a las intenciones y a las circunstancias de quien obra. Con estos principios consiguen los jesuitas legitimarlo todo: el duelo, la compensación oculta y la restricción mental y se permiten absolver sin escrúpulos al pecador, incluso al consuetudinario, mediante una

simple promesa formal de no pecar más; se contentan con simples prácticas materiales para asegurar el Paraíso, sin exigir una verdadera conversión interna... Las últimas cartas vuelven a la distinción entre la *quaestio juris et facti*, para concluir afirmando que ninguna autoridad puede imponer la adhesión a un hecho histórico no demostrado.

Las provinciales quedan interrumpidas en este punto, bien porque Pascal pretendiese no destruir toda eventualidad de una conciliación, que aún parecía posible, bien porque no quisiese continuar la polémica después de la publicación en París en marzo de 1675 de la bula de Alejandro VII, del mes de octubre anterior, o —y esto es lo más probable—por darse cuenta con mayor o menor claridad de que se había dejado llevar demasiado lejos por su propio e indiscutible talento satírico, de que «había hecho un ídolo de la propia verdad, puesto que la verdad sin la caridad no es Dios, es un ídolo a quien no hay que amar ni adorar».

La obra de Pascal plantea algunos problemas a los que aludiremos brevemente. La pretendida paridad entre las posiciones de los jansenistas y los dominicos, probada aparentemente con la identidad material de algunas afirmaciones sobre las que Pascal tiene buen cuidado en insistir, queda desmentida no sólo por el contexto general en que se mueven ambas partes, sino, sobre todo, por el concepto mismo de libertad propio de unos y de otros. En cuanto a la reconstrucción que hace Pascal de la moral jesuítica, a pesar de que las citas no son siempre exactas y aun admitiendo que no se puede echar sobre una Orden entera la responsabilidad de las tesis mantenidas por algunos de sus miembros, es innegable que *Las Provinciales* significan una crítica válida, por lo menos en conjunto, de los excesos en que habían caído muchos autores del siglo XVII. En este sentido representan la sana reacción de la conciencia cristiana, que condena el legalismo, rechaza las exageraciones evidentes del casuismo y del probabilismo y se resiste a reducir todo

el vivir cristiano a la aplicación material a los casos concretos de una norma ya predeterminada. Pero en su conjunto, *Las Provinciales* fueron más dañosas que útiles. El error de Pascal consistió, sobre todo, en haber unido en una sola acusación los abusos de los casuistas y los principios del probabilismo. Por esta razón la obra no sólo dio origen a la leyenda negra del jesuitismo, que desde entonces entró a banderas desplegadas en la literatura mundial (sin Pascal no se explicarían quizá Béranger, Sué, Michelet, Gioberti, De Sanctis...), sino que brindó una fuente inagotable de inspiración al anticlericalismo de los siglos siguientes, sirviendo de modelo a Bayle, Diderot y Voltaire. Pero la consecuencia más grave fue otra. Pascal parecía demostrar a los espíritus honestos que si no querían caer en el fariseísmo legalista y carente de un auténtico soplo religioso del catolicismo oficial, no tenían otro remedio que adherirse al cristianismo rebelde, pero rico en verdadera interioridad, de Port-Royal. De aquí al intento de construir una moral laica el paso era bien corto. La polémica del laicismo moderno contra la Iglesia fue planteada en estos términos, y Pascal influyó ciertamente en este sentido, aunque cooperaran también otros factores, como la tendencia general del pensamiento moderno. A pesar de todo, a Pascal puede la Iglesia perdonarle estas cosas, ya que en él, junto al polemista implacable y el teólogo aliado con los jansenistas, que hasta el último momento apela al juicio de Dios, aunque muera en comunión con la Iglesia *(ad tuum Domine tribunal appello)*, nos encontramos con el místico enamorado de Jesús, que deja traslucir en sus *Pensamientos* el eco siempre fresco de una profunda vida interior, de aquella experiencia del 23 de noviembre de 1654, que le hace exclamar: «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos y de los sabios...» o aquella frase que pone en boca del Señor: «No me buscarías si no me hubieses encontrado ya...». «En ti pensaba

durante mi agonía: algunas gotas de mi sangre las he derramado por ti...» [17].

5. *Las nuevas controversias en la Francia del siglo XVIII*

Al comienzo del siglo XVIII volvió a reproducirse el conflicto. Una obrita titulada *Un caso de conciencia* replanteó la cuestión de la licitud del silencio obsequioso: ¿se podía absolver a un eclesiástico que aceptase sólo externamente la interpretación que daba la Iglesia a las proposiciones contenidas en el libro de Jansenio? Algunos obispos y cuarenta doctores de la Sorbona contestaron afirmativamente. Clemente XI, a petición de Luis XIV, publicó entonces, en 1705, la bula *Vineam Domini* ratificando las respuestas de Inocencio X y de Alejandro VII, que rechazaban como un subterfugio la teoría del silencio obsequioso y reivindicaban para la Iglesia el derecho a condenar no sólo las doctrinas, sino a los autores que las defendían [18]. La lucha no cesó. La asamblea del clero francés del mismo año declaró que aceptaba la bula, pero a la vez sostenía que los decretos de Roma tienen valor obligatorio únicamente cuando los reconocen y admiten los obispos. La resistencia se hizo muy viva, especialmente en Port-Royal-des-Champs; de nuevo cayó el entredicho sobre el monasterio (1707) hasta que el Rey, harto ya del ruido que producían unas pocas monjas en todo el país, tomó una decisión definitiva: el 29 de octubre de 1709 ocuparon los soldados a mano armada la abadía y sacaron fuera de la clausura a las 22 hermanas, que esperaban en el coro los acontecimientos cantando el *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*... Unos años después tanto el monasterio como la iglesia fueron derruidos y los restos de las grandes figuras que habían elegido Port-Royal como su postrer morada (Boileau, Racine, Pascal) fueron

[17] Cf. el sereno juicio de R. G. Villoslada, en BAC, IV, 244-45, que seguimos sustancialmente. Cf. también DTC *Pascal*, col. 2107-2110.

[18] DS 2390.

trasladados a otro lugar. Así terminó el drama de la abadía y de las monjas. Algunos eruditos y admiradores del jansenismo, como el italiano Eustaquio Degola, a finales del siglo XVIII, se acercaban todavía a aquel valle solitario donde unos árboles seguían señalando el trazado de la antigua muralla, para inspirarse en su piadosa peregrinación y renovar su ímpetu de cara a la lucha. El espíritu del jansenismo distaba mucho de haberse extinguido.

Mientras tanto el oratoriano Pascual Quesnel, que en Bruselas había recogido el último aliento de Arnauld, entonces desterrado, publicó a finales del siglo XVII una obra sobre los evangelios titulada *Reflexiones Morales*, que a pesar de estar impregnada de ideas jansenistas obtuvo la aprobación del arzobispo de París, Noailles. Clemente X, en 1675, y con mayor solemnidad Clemente XI, en 1708, prohibieron la obra, pero el arzobispo se negó a aceptar el decreto; entonces el libro volvió a ser sometido en Roma a un examen riguroso, que terminó en una nueva y más solemne condenación divulgada en 1713 con la bula *Unigenitus*, que censura en bloque más de cien proposiciones extraídas de las *Reflexiones Morales*. El nuevo documento recoge de modo sistemático los diversos aspectos del jansenismo, condenando de forma definitiva e inequívoca la teoría de la predestinación de Jansenio, el rigorismo de Saint-Cyran y las tendencias reformadoras heterodoxas de todos los epígonos de Port-Royal. Noailles y otros obispos opusieron aún resistencia, alentados por la debilidad de la monarquía durante la regencia de Felipe de Orleáns, indiferente y poco amigo de la Iglesia. Cuatro de ellos apelaron contra la bula al futuro concilio y el arzobispo de París, otros colegas en el episcopado, muchos eclesiásticos y ciertos miembros de la Universidad parisina, les imitaron en su gesto. Francia quedó dividida en dos facciones: los *apelantes* y los que habían aceptado la bula *Unigenitus*. Ante el peligro inminente de un cisma, Clemente XI, con la bula *Pastoralis officii*, ex-

comulgó en 1718 a los apelantes y confirmó todos los documentos publicados hasta entonces contra el jansenismo. No faltaron intentos de resistencia por parte, entre otros, de Noailles, que se empeñó en demostrar la invalidez de la bula. Pero la muerte de Quesnel había privado ya al jansenismo de su último jefe y la fuerza de su oposición había quedado muy debilitada. El mismo gobierno quiso liquidar por motivos políticos de una vez para siempre el viejo y engorroso asunto e hizo registrar como ley del Estado la bula *Unigenitus*, estableciendo disposiciones severas contra los recalcitrantes. Unicamente, pasados más de diez años, se plegó por completo Noailles. Los últimos focos de resistencia se concentraron en el cementerio de San Medard, de París, sobre la tumba de un diácono muerto con fama de santidad, y en ciertas casas privadas donde tenían lugar fenómenos de histerismo colectivo, que acabaron por desacreditar por completo a la secta. Así agonizaba el jansenismo como movimiento dogmático y moral.

6. *El jansenismo en Holanda*

Mientras que en Francia se consiguió evitar el cisma, que estaba a punto de producirse, en Holanda se llegó a la ruptura abierta con Roma; ruptura que, si bien ceñida a unos límites muy concretos, persiste todavía. Ya a finales del siglo XVII se habían refugiado algunos jansenistas en Holanda, encontrando allí acogida harto benévola. A principios del siglo XVIII, el vicario apostólico Peter Kode fue depuesto por Clemente XI debido a su espíritu jansenista y en su lugar fue colocado Theodor de Cock. La hostilidad declarada por fieles y autoridades civiles obligaron pronto al recién llegado a abandonar el país. Entonces, el cabildo de Utrecht, por iniciativa propia y sin la autorización de Roma, nombró arzobispo al vicario general Cornelio Steenhoven, que recibió la consagración episcopal de manos de un obispo misionero francés, suspendido *a divinis*. Benedicto XIII suspendió a

Steenhoven del ministerio sacerdotal, pero éste no quiso darse por enterado hasta el punto de que a su muerte dejó un sucesor. Cuando, tras el Concilio Vaticano I, se produjo el cisma de los Viejos Católicos, éstos, para contar con una jerarquía ordenada válidamente que garantizase la subsistencia de sacerdotes en sus filas, pidieron ayuda a la iglesia jansenista de Holanda y a finales del siglo XIX establecieron con ella una alianza.

Después de la destrucción de Port-Royal la iglesia jansenista holandesa fue considerada por muchos jansenistas como el centro espiritual de la secta y mantuvo relaciones amistosas con cuantos simpatizaban con las teorías de Jansenio y Arnauld. El obispo de Pistoia, Escipión Ricci, la llamaba «campeona de la verdad crucificada» y Eustaquio Degola había mandado grabar en la base del cáliz con el que celebraba la misa: *Ecclesiae martyri Batavae consistenti pax.*

7. *El jansenismo en Italia*

El movimiento jansenista empezó a difundirse por Italia a partir de principios del siglo XVIII, cuando ya estaba agonizando en Francia. En la península perdió o atenuó su carácter dogmático, mientras que se intensificó la polémica rigorista y se acentuó vivamente con relación a Francia la tendencia reformadora y anticurial. No faltaron, es cierto, discusiones teológicas sobre la eficacia de la gracia, que la escuela agustiniana, con Noris, Bellelli y Berti, atribuía a la *delectatio* que mueve al hombre de manera irresistible, aunque sin privarle de su libertad; sobre el derecho de los fieles a comulgar con hostias consagradas durante la misa a la que han asistido (controversia de Crema, llevada a sus últimas consecuencias por el dominico Nannaroni y por el servita Traversari, para los cuales la comunión litúrgica dentro de la misa es parte esencial del sacrificio, y solucionada en sentido contrario por Benedicto XIV con la encíclica

Certiores de 1742) [19]; sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, acusada de llevar al nestorianismo, y sobre el *Via Crucis*, que había difundido san Leonardo de Puertomauricio con los franciscanos y que a un jansenista italiano, Giuseppe María Pujati, se le antojaba una novedad peligrosa y motivo de superstición; sobre el probabilismo y sobre el molinismo. Se difundieron las traducciones, no siempre del todo fieles, del *Carmen de ingratis* de Próspero de Aquitania, discípulo de san Agustín, a quien los jansenistas italianos solían citar en apoyo de sus tesis sobre la predestinación. Prevaleció, con todo, la tendencia práctica, antijesuítica, anticurial, que acudió muchas veces a la ayuda de las autoridades civiles para reformar los abusos practicados en la Curia o por ella tolerados; por ejemplo, la sobreabundancia de eclesiásticos, consecuencia entre otras cosas de la falta de selección de los candidatos y de la falta de libertad en la elección de estado; las riquezas a veces excesivas y no bien utilizadas por el clero. En general, se exaltaba la autoridad de los obispos con respecto al Papa y de los párrocos con relación a los obispos; se trataba de introducir un culto más puro y más íntimo, que no se basase en prácticas externas a veces próximas a la superstición, como los excesos en la devoción a los santos y a la Virgen, la proliferación de cofradías y de reliquias frecuentemente de autenticidad dudosa, sino fundado más bien en las antiguas tradiciones cristianas, es decir, en el contacto directo con la Escritura y la liturgia vivida con espíritu comunitario. A esta campaña contra la devoción popu-

[19] Sobre la controversia de Crema, cf. B. Matteucci, *Controversia sulla comunione liturgica e il giansenismo italiano*, en «Rivista del Clero italiano» 18 (1937) 203-208: el desplazamiento del problema de una reforma útil de la liturgia hacia una cuestión de principio, que ponía en cuarentena la esencia misma del sacrificio de la Misa y la posición de los laicos con respecto al clero, provocó naturalmente la inmediata reacción de Roma y bloqueó de momento cualquier progreso hacia una mayor participación de los fieles en el culto.

lar falsa y mal orientada se unía la crítica histórica contra las tradiciones mal fundamentadas, la protesta contra el rigor de la censura de libros y contra las represiones inquisitoriales, la tendencia a reducir los artículos de fe obligatorios bajo pena de herejía, la poca simpatía hacia las inmunidades eclesiásticas a las que los jansenistas estaban dispuestos a renunciar en la esperanza de renovar así la Iglesia desligándola de estructuras y de apoyos demasiado humanos.

El jansenismo italiano triunfó en círculos reducidos, tan alejados de la masa popular como de la burguesía, y en ellos coincidían, identificados más que por la adhesión a un sistema orgánico por la afinidad de sus sentimientos y aspiraciones, hombres eminentes en piedad, austeridad de vida, erudición y ciencia, pero las más de las veces reacios a la autoridad romana y proclives a difundir la desconfianza y los prejuicios contra ella y, por supuesto, siempre hostiles a los jesuitas. Los centros más importantes del movimiento fueron Pavía (donde enseñaron por largo tiempo Pedro Tamburini y Giuseppe Zola), Pistoia (donde Escipión Ricci fue el jefe de los obispos reformadores toscanos), Roma (donde no faltaban prelados de Curia imbuidos de espíritu antirromano, como Giovanni Bottari, y hasta cardenales, el primero de todos Domenico Passionei, prefecto de la Congregación del Indice, quien, obligado a firmar la condenación de un catecismo de tendencias jansenistas, murió poco después probablemente por el disgusto que le produjo) y Nápoles, ciudad en la que el jansenismo adoptó un matiz jurisdiccionalista con la ayuda de algunos obispos, como Giovanni Capecelatro. Desde Francia llegaban a estos círculos las «Nouvelles Ecclésiastiques» y se difundían, junto con la revista italiana inspirada en ellas, «Annali Ecclesiastici». Ambos periódicos estaban cuajados de críticas contra Roma.

Sin que podamos llamarlos propiamente jansenistas, ciertos eclesiásticos dignísimos compartían algunas de sus aspiraciones en el terreno práctico y disciplinar,

aunque estaban muy lejos de las tesis dogmáticas del movimiento. Recordemos, entre otros, a Antonio Muratori, espíritu positivo, sosegado y hasta recatado, defensor del libre albedrío y nada inclinado al rigorismo y, sin embargo, favorable a algunas tesis reformistas sostenidas por el jansenismo italiano. Para probarlo basta con leer el título de algunas de sus numerosas obras: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714), sobre la tolerancia religiosa; *De superstitione vitanda* (1740), y los más importantes: *Della ben regolata devozione dei cristiani* (1749) y *Della pubblica felicità, oggetto dei buoni principi* (1749), que inculca la sencillez de la Iglesia antigua y la aversión contra el culto ostentoso, la moderación en las peregrinaciones y procesiones, la limitación de las fiestas, la abolición de las cofradías y de las reuniones inútiles... En ellos se resume el programa que trató de aplicar el despotismo ilustrado [20].

En 1786 el jansenismo toscano celebró en Pisa sus reuniones solemnes bajo la dirección de Escipión Ricci y la protección del Gran Duque Pedro Leopoldo. El sínodo había sido preparado con la ayuda de los jansenistas holandeses, franceses e italianos, entre los que estaban ante todo Pedro Tamburini, el famoso bresciano profesor en Pavía. Más que un episodio de la historia local, hay que considerar este sínodo como el epílogo de todo el movimiento jansenista y como la última intentona por aplicar un programa de reformas orgánicas según el espíritu de Jansenio, Du Vergier y Arnauld. Esta asamblea, a la que se trató de dar la máxima solemnidad con la participación de 250 sacerdotes, significaba en las intenciones de Ricci el primer paso hacia la creación de una Iglesia nacional independiente de Roma. Se pretendía que fuese como la revancha del jansenismo tras el golpe que había re-

[20] Cf. A. C. Jemolo, *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, en «Riv. trim. di studi filosofici e religiosi» 4 (1923) 23-78, y ahora en *Scritti vari di storia religiosa e civile* (Milán 1965) 139-188; S. Bertelli, *Erudizione e storia in L. A. Muratori* (Nápoles 1960).

cibido con la bula *Unigenitus*. En la práctica todo quedó reducido poco menos que a la aprobación de los decretos ya preparados, que en muchos casos representaban una saludable reacción contra las costumbres del tiempo, un sincero esfuerzo por la purificación del culto y una mayor participación del laicado en la liturgia. Así se decidió, entre otras cosas, la introducción de la lengua vulgar en la liturgia, la lectura en voz alta de las oraciones de la misa, la supresión de los altares laterales; se promovió una mayor sencillez en el culto, la reforma del breviario, la posibilidad de la comunión *infra Missam*, la supresión de los estipendios de misas o, por lo menos, su distribución equitativa entre los sacerdotes. Pero el espíritu general del sínodo, antirromano y anticurial, queda bien patente en diversos artículos, como en la confirmación de los artículos galicanos de 1682 (de los que hablaremos pronto) y en la aprobación de varias tesis muy familiares a los padres de Port-Royal, en la condena de la devolución al Corazón de Jesús, de los ejercicios espirituales y de las misiones populares, cosas todas ellas mal vistas por los jansenistas por estar muy lejos de su piedad austera y un poco fría y por ir a menudo acompañadas de manifestaciones espectaculares. Algunas decisiones sumamente discutibles, como la fusión en una sola Orden de todos los institutos religiosos existentes, la abrogación de los votos de pobreza y de obediencia, acabaron por estropear el valor positivo de algunas de estas reformas.

El sínodo fue muy celebrado por todos los jansenistas esparcidos por Europa, y en realidad el concilio nacional de Florencia de 1787, que tendría que haber confirmado y extendido a todo el territorio las reformas decretadas en Pistoia, se redujo a una reprobación firme de los decretos de Ricci. Cuando más tarde Pedro Leopoldo, a la muerte de su hermano José II, dejó la Toscana para sentarse en el trono imperial (1790), que ocuparía durante dos años únicamente, Escipión Ricci, privado de su apoyo, tuvo que dimitir y la Santa Sede condenó formalmente en 1794 con la bula *Auctorem fidei* las deliberaciones de Pistoia. En lugar de desaprobarlas en conjunto, se prefirió censurar cada una de las aserciones aplicándoles su censura particular. El ex obispo de Pistoia, que vivía desde hacía años retirado en su finca, se encontró en Florencia con Pío VII y puso en sus manos una abjuración firmada. Las circunstancias en que ocurrió el hecho y las declaraciones que hechas después por el propio Ricci parecen probar que la sumisión era meramente externa y formal. Como tantos otros jansenistas, Ricci no renunciaba a sus propias ideas y siguió considerándose siempre hijo de Port-Royal.

Uno de los más conocidos estudiosos del jansenismo italiano, Benvenuto Matteucci, ha escrito que podría hacerse un estudio sobre el tema «De Pistoia al Vaticano II», destacando cómo la constitución sobre la liturgia del reciente concilio ecuménico ha incorporado muchas de las tesis defendidas en Pistoia. Esta afirmación no tiene por qué sorprender a nadie que tenga un poco de sentido histórico. No se trata de la retractación de un error cometido por el papado en el siglo XVII, sino del final de un proceso de purificación y de decantación, que sirvió para separar la paja del grano y los postulados prácticos positivos del contexto dogmático erróneo. Cabría profundizar todavía en el problema y no para examinar si hubiese sido posible llevar la historia por otro sendero, sino para estudiar cuáles fueron los factores (políticos y religiosos) que determinaron el fracaso del jansenismo toscano y si tuvo su acción una eficacia positiva o negativa, provocando un endurecimiento romano, notorio todavía a mediados del siglo XIX en la condena de la obra *Delle Cinque Piaghe della Chiesa*, de Antonio Rosmini [21].

[21] Sobre el sínodo de Pistoia y sobre las reformas leopoldinas, cf. la bibliografía general ya indicada sobre el jansenismo italiano y, sobre todo, A. Wandruszka, *Leopold II*, 2 vol. (Viena-Munich 1965; tr. ita., Florencia 1968). Para la bula *Auctorem fidei*, cf. DS 2600-700 y la breve nota introductoria, rica en in-

8. *Juicio sobre el jansenismo*

No examinamos aquí si el jansenismo responde o no a los principios dogmáticos y disciplinares de la Iglesia católica, cuya verdad reconocemos *a priori*, sino que tratamos de establecer cuáles han sido las consecuencias, los frutos (positivos y negativos del movimiento) tal y como se aprecian en la larga evolución del jansenismo desde Port-Royal hasta Utrech y Pistoia. Las consideraciones que exponemos están inspiradas ampliamente en Lortz y en otros autores.

Algunos hombres de letras como Sainte-Beuve y Bremond, que se acercaron con desconfianza a Port-Royal, terminaron por olvidar sus prejuicios, terminando ligados a aquel lugar. No podemos ignorar realmente los méritos del jansenismo. Mientras que en el terreno dogmático significó un estímulo que reavivó el sentido del misterio, una exaltación de la omnipotencia divina ante la cual la postura más espontánea es la de la adoración silenciosa, representó en moral una reacción contra la tibieza y los compromisos de no pocos cristianos, semejantes «a un soldado sin valor y sin fe, que vacila siempre entre dos banderas, dominado bien por sus cálculos utilitarios o por la voz de la concupiscencia, pero nunca por un sentimiento que le eleve por encima de su naturaleza mezquina» [22]. En este sentido desarrolló el jansenismo la oposición contra las tendencias del humanismo devoto ampliamente difundidas en Francia, donde se habían iniciado por la escuela del cardenal Bérulle. En Port-Royal, lo mismo que en Pistoia, se propugnaba un culto más puro, alimentado en fuentes más sólidas, y se suspiraba por una mayor interioridad de conciencia. Aún hoy día conservan su validez estas enseñan-

dicaciones bibliográficas preciosas. Sobre las perspectivas más recientes, aludidas en el texto, cf. especialmente las ponencias del Congreso de Montecatini de 1965, en «Rass. St. Tosc», 11 (1965), especialmente 179-300.

22 A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928) 22.

zas, y el Vaticano II ha admitido en gran medida los postulados de Pistoia. Se entiende realmente mejor la porción de verdad que encierra el jansenismo presenciando las manifestaciones de piedad habituales en tantos y tantos santuarios esparcidos por todas partes, desde la América latina a la Italia meridional, tan mal vistas instintivamente por algunos temperamentos, y las manifestaciones masivas tan del gusto en otros tiempos de las organizaciones católicas.

Pero, como es de suponer, los frutos del jansenismo no se reducen a estos aspectos positivos. En el campo moral, al exaltar la dignidad y la excelencia de la eucaristía, impuso condiciones tan duras y tan severas para poder acercarse a ella, que terminó por alejar a los fieles de la frecuencia de los sacramentos, privándoles de la energía y de la gracia, que necesitaban más que nunca. Esta mentalidad duró por mucho tiempo y aun entre sacerdotes ejemplares, fervientes y celosos, pero contrarios a la comunión frecuente. Esto quiere decir que los resultados fueron negativos, a pesar de las mejores intenciones.

El rigorismo teórico y práctico, exaltando la eficacia de la gracia hasta el punto de desvalorizar los demás elementos de la vida cristiana y proponiendo a la vez a los fieles un ideal arduo y difícil de alcanzar, se convirtió fácilmente en motivo de desánimo y pretexto cómodo para renunciar a la lucha contra las pasiones, huyendo de la responsabilidad propia y desistiendo de cualquier intento serio de renovación interior. Si todo depende de la gracia, si nos falta la auténtica libertad interior, ¿para qué sirven nuestros esfuerzos? Como ha sucedido muchas veces en la historia, el extremismo provocó una reacción opuesta; el rigorismo teórico abrió a muchos el camino hacia el laxismo práctico y la tibieza [23].

23 Cf. NHE, IV, 10: efectos del jansenismo: una *élite* profundamente espiritual, la masa oprimida y en los mediocres la hipocresía, que incubó los duros ataques al catolicismo del siglo siguiente.

Dos factores facilitaron esta inversión. Por una parte, el jansenismo no logró mantener el equilibrio entre el orden natural y el sobrenatural y, al considerar la naturaleza humana como enteramente corrompida, negando la bondad natural de las obras de los pecadores y de los infieles, es decir, negando, en definitiva, la bondad natural de todo lo que no se ordena directamente a la vida eterna ni se eleva al orden sobrenatural, estimuló el desarrollo de una espiritualidad en la que el elemento sobrenatural no se apoya en una base natural suficientemente sólida ni capaz de garantizar su estabilidad. Podría compararse este tipo de vida espiritual a una pirámide invertida, que se apoya en el vértice en lugar de hacerlo en la base y corre el peligro de derrumbarse, si no se la sostiene constantemente [24]. Por otra parte, el jansenismo consideró a la Iglesia como un pequeño cenáculo de elegidos, que pueden dar gracias al Señor porque no son como el resto de los hombres, y no como una sociedad abierta a todo el que dé pruebas de una mínima buena voluntad y dentro de la cual no se apaga la mecha que humea, ni se quiebra la caña inclinada... Desde este punto de vista representa el jansenismo una nueva versión de la tentación, tantas veces aparecida en la historia de la Iglesia, de transformar la red que recoge los peces buenos y malos y dentro de la cual la separación vendrá únicamente con la parusía, en un grupo moral e intelectualmente selecto, abandonando las masas amorfas a su propio destino. Es la misma tentación de Hipólito y de Novaciano, la de los cátaros y la de los «hermanos» y «hermanas» valdeses: convertir la Iglesia no en un pueblo inmenso, sino en un pequeño rebaño. Calixto, que en lo intelectual era ciertamente muy inferior a Hipólito, representa la

[24] Card. L. J. Suenens, *Nuove dimensioni dell'apostolato della suora* (Alba 1964) 66: «En cuanto a las constituciones redactadas durante el siglo XIX no hay que olvidar la influencia que a menudo ejercieron en determinados países europeos ciertas reminscencias jansenistas», que el autor enumera detalladamente.

reacción concreta de la Iglesia primitiva; la pastoral de la Compañía de Jesús, en los antípodas del rigor jansenista, fue la reacción típica de la Iglesia postridentina.

Con el jansenismo se manifiesta luego un tipo de piedad y de devoción que da la preferencia a la adoración al Señor omnipotente, incomprensible e inaccesible, que decide arbitrariamente la suerte de los hombres, sobre el amor hacia el Padre que ama, espera y perdona. Piénsese en el planteamiento de la obra *De la frecuente comunión*, considerada como la cima de toda una vida de santidad que es requisito indispensable para acercarse al Señor: una comunión que no aporta ninguna mejora es la más de las veces un sacrilegio. Los jansenistas tienden a desvalorar excesivamente las prácticas externas, sin tener en cuenta lo que es de hecho la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo y en la cual *omnis cognitio incipit a sensibus*. Las tendencias jansenistas quedaron reforzadas por influencias de la Ilustración y, queriendo combatir los abusos, cayeron en el extremo opuesto: condena del rosario, de las novenas, de los cantos populares y de las devociones preferidas por el pueblo cristiano. La oración no se concibe como un encuentro personal, confiado y amoroso con el Señor, sino que se reduce a una mirada fría sobre sí mismo y a una reflexión científica sobre ciertas verdades de fe. En el siglo XIX, merced a san Alfonso María de Ligorio, cuya influencia continuó y aumentó después de su muerte, por obra de los pasionistas y de los jesuitas y especialmente por el apoyo personal de Pío IX, prevaleció la tendencia opuesta, favorable a una piedad en la que se cotiza el valor de los sentidos y de la fantasía; esto, aunque fuese en perjuicio de una interioridad profunda, estaba más de acuerdo con las condiciones concretas en que se encuentra el hombre corriente. La frecuencia de los sacramentos, la multiplicación de las prácticas de piedad, la devoción al Sagrado Corazón y a la Madre de Dios: tales son las

características de esta piedad, «religiosidad objetiva, de oración fiel, más indulgente para con las debilidades de la naturaleza humana y en todo caso lejana del rigor predestinacionista que caracteriza el rigorismo jansenista..., piedad bien sólida, a pesar de que cayese de vez en cuando en manifestaciones externas y teatrales, especialmente en la Italia meridional, y que constituyó el principal alimento espiritual de las familias católicas durante todo el siglo XIX y más adelante, sobre todo en los centros rurales. En este tipo de piedad se alimentó de joven el mismo Angel Roncalli, como lo ha demostrado su *Diario del alma*» [25]. En resumidas cuentas, que el jansenismo promovió una piedad severa, más bien fría y poco personal, más del gusto de los intelectuales que del pueblo. La Iglesia, por el contrario, favoreció una piedad más cálida, más popular, con merma quizá de una espiritualidad profunda y de una penetración de los textos escriturísticos y litúrgicos, pero también accesible a núcleos menos acomodados y menos cultos. Una vez más se negó la Iglesia a constituirse en un grupo selecto y quiso ser instrumento de salvación para toda la humanidad, especialmente para los más abandonados y los más subdesarrollados.

Desde el punto de vista disciplinar, el jansenismo debilitó la solidez de la estructura eclesial con su obstruccionismo disimulado, que sabía conjugar la sumisión aparente con el apego obstinado a las propias ideas y con el intento anacrónico y antihistórico de reconducir a la Iglesia a su primitiva perfección, es decir, a una situación de hecho irreal que no existió nunca fuera de las fantasías jansenistas. Arnauld sostiene explícitamente que la Iglesia ha equivocaso su pastoral en los últimos siglos. Saint-Cyran (sobre cuya tumba hicieron poner sus discípulos una frase que le era muy familiar: *Non erit tibi veritas recens)* mira con amargura el río que se ha convertido en cauce enfangado. En realidad, los jansenistas querían sustraer a la Iglesia del devenir histórico y defendían un rígido inmovilismo tanto en el dogma y en la moral como en la pastoral, mientras que la jerarquía rechazaba el inmovilismo y admitía contra el jansenismo la evolución histórica, lo mismo que rechazará más tarde, contra el modernismo, una evolución que valdría tanto como la destrucción y transformación sustancial.

[25] G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia* (Bari 1966) I, 31-32.

La ambigüedad del pretendido «retorno a las fuentes» la acusaban también los contemporáneos: «¡Oh, las torcidísimas y maliciosas intenciones de la cábala! Basta ya de inocular en los ánimos desprecio y gran desprecio hacia la disciplina actual, presentándola ante los ojos débiles de los incautos y de los estúpidos como fenecida, flaca y adulterada; de multiplicar los elogios rimbombantes y los rebuscados panegíricos de la disciplina antigua para desacreditar así ignominiosamente la moderna; basta de describir en estilo oratorio y a menudo con imágenes poéticas la santidad de los tiempos antiguos, que ciertamente no fue así; ciertos ideales de recíproca caridad universal entre los fieles; cierto espíritu apostólico y magnánimo que parecía alentar en todos y cada uno de los obispos y sacerdotes; cierta pureza de conciencia, cierto fervor, cierta limpieza de vida en todos los cristianos, desmentida por desgracia por las historias eclesiásticas y por las cartas divinas de Pablo; basta, digo yo, de hacer el hipócrita: éstas son las trampas... del santo sínodo de Pistoia para sustraerse y sustraer a los fieles a la sujeción debida» [26]. El intento de volver a las fuentes revela en sustancia una carencia de auténtico sentido histórico, ya que reconstruye el pasado de modo arbitrario y no tiene en cuenta la irreversibilidad del proceso histórico.

La táctica jansenista, en su esfuerzo por conjugar lo imposible, la sumisión y la resistencia, influyó en el

[26] G. A. Rasier, *Analisi del concilio diocesano di Pistoia* (Asís 1790) n. II, 190-191 (en Asís fueron impresos a finales del siglo XVIII muchos trabajos antijansenistas).

nacimiento de toda una mentalidad proclive a la resistencia en el seno de la Iglesia, que desde entonces empezó a ser cultivada por muchos laicos católicos que querían permanecer en la Iglesia, pero aplicando las leyes a su modo y manera. Los jansenistas creen en los dogmas, pero en los dogmas según y como los ha interpretado Agustín. Agustín, es decir, un Agustín interpretado subjetiva y arbitrariamente fuera de su contexto histórico, es la norma de fe y no la Iglesia ni Roma [27]. Port-Royal, Utrecht, Pistoia proclaman la obediencia a la Iglesia, pero sólo cuando es infalible. Y todavía restringen en beneficio propio los límites de la infalibilidad. Este mismo espíritu aflora en algunos de los protagonistas del Risorgimento italiano del siglo XIX, que se profesan católicos y promueven una reforma de la Iglesia según sus criterios: Rafael Lambruschini, Gino Capponi, Bettino Ricasoli, cuyo espíritu resume Arturo Carlos Jemolo con un calor que evidencia su simpatía íntima por esta actitud y con palabras que suenan como aquellas otras de Quesnel condenadas en la bula *Unigenitus* [28]: «... católicos sinceros, creyentes en los dogmas (afirmación históricamente muy discutible), ansiosos de los sacramentos (se los administraban algunos sacerdotes amigos interpretando ampliamente la disciplina eclesiástica), confiados en Dios, postrados a menudo en oración, con auténtico deseo de que el *Fiat voluntas tua* no se quedase en pura resignación, sino en impulso cotidiano

[27] Cf. *Augustinus*, t. II, 1. III, c. XXII: *Quid ad propositionem quam proscripsit Apostolica Sedes? Haereo, fateor. Sed quid ad doctrinam Augustini?... Nec enim ego quid verum aut falsum, quid tenendum aut non tenendum in Catholicae Ecclesiae doctrina tradidi, sed quid Augustinus tenendum asseruit et docuerit.* Y en el mismo lugar, t. III, c. I: *Si quis vobis annuntiaverit praeter id quod ex Augustino accepistis, anathema sit.*

[28] DS 2491: *Excomunicationis iniustae metus numquam debet nos impedire ab implendo debito nostro, nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi.* Cf. también 2492, 2493, 2497-2499 (exaltación de los que se ven castigados con penas eclesiásticas que, a veces, no son más que una prueba de su mérito).

para la acción y, con todo, persuadidos de la licitud de ignorar las excomuniones para poder aplicar una nueva constitución eclesiástica...» [29]. Con acento oratorio y no sin algo de exageración, De Maistre había descrito ya la misma mentalidad, que él, a diferencia del historiador italiano, miraba con disgusto: «Enemigos que forman parte de la guarnición y que apuñalan por la espalda mientras vigilan en la trinchera, hijos degenerados y disconformes que pretenden quedarse con la madre, pero provocan en la familia un altercado continuo».

Esta tozuda resistencia de los jansenistas tuvo una consecuencia dañina: absorbió muchas de las energías de los católicos más fieles al Papa, distrayéndoles de tareas más vitales. La apologética y la teología cedieron su puesto a las cuestiones de la gracia eficaz, mientras que la Ilustración y la Enciclopedia minaban las bases de la misma fe en un Dios personal. De hecho el jansenismo acabó a finales del siglo XVIII por aliarse con la autoridad civil en perjuicio de la libertad de la Iglesia. Por una dialéctica intrínseca o, si queremos, por una inercia inevitable, los jansenistas, que se resistían al magisterio auténtico del Papa, tendían inconscientemente a despojar la revolución de su carácter eterno y espiritual y a echarse en manos del poder temporal del Estado. Jansenismo y Galicanismo, en un principio distintos y hasta opuestos, presentaban algunos elementos comunes, sobre todo la tesis de la superioridad del concilio por encima del Papa y de la necesidad de la aprobación del episcopado para que los decretos romanos tuviesen valor obligatorio. No hay que maravillarse, pues, si con el tiempo ambos movimientos confluyeron ampliamente en una misma corriente única que, ciertamente, no favoreció la libertad de la Iglesia [30].

[29] A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1955) 286.

[30] B. Matteucci, *Il giansenismo* (Roma 1954) 98-99, 128-132.

Ahora podemos ya juzgar objetivamente la tesis, tantas veces repetida por los historiadores laicos, según la cual el jansenismo representa el último intento de devolver a la Iglesia una religiosidad auténtica, intento que quedó tronchado ante la desacertada reacción de la Curia romana, manejada por la Compañía de Jesús. En este sentido, Ernesto Bonaiutti compara a los jansenistas con los publicanos que atribuyen todas las cosas a Dios y esperan humildemente el perdón divino y considera a los antijansenistas, y especialmente a los jesuitas responsables del molinismo, como si fuesen fariseos que, hinchados y orgullosos, reivindican su santidad por la mera conformidad hipócrita de sus actos con la ley escrita [31].

[31] E. Buonaiutti, *Storia del Cristianesimo* (Milán 1945) III, 261; cf. también E. Bounaiutti, *op. cit.*, 326: «La ortodoxia, servida por los jesuitas, fue literalmente implacable contra esta reviviscencia agustiniana que era el jansenismo. Cabe preguntarse si de tres siglos a esta parte la progresiva derrota de la causa cristiana en el mundo no es la lenta y agonizante expiación de esta implacabilidad». Cf. en sentido opuesto H. de Lubac, *Surnaturel* (París 1946) 40 (en *Augustinisme et théologie moderne*, 50-51).

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Puede ser útil la lectura crítica de algunas obras clásicas en la historia del jansenismo como las *Cartas Provinciales* o el tratado de Arnauld sobre *La Frecuente Comunión (Oeuvres* de A. Arnauld, XXVII, París 1779, 179-638) o por lo menos el prefacio de la obra, atribuido el primo de Arnauld, interesante por los criterios que en él se exponen (73-152) o alguno de sus capítulos. Muy útil resulta también la lectura de la refutación más sólida que se hizo contra el libro de Arnauld: D. Petavii, *De poenitentia publica et praeparatione ad communionem libri VIII* (edic. de Amberes, 1700, t. III, 216-346). Véase, sobre todo, el planteamiento esencial de la polémica antijansenista en p. 220-221 (l. I, c. III, al final); a la inmutabilidad y a la vuelta a la praxis primitiva defendidos por los jansenistas, opone Petavio la flexibilidad de la praxis de la Iglesia. Cf. también p. 244, l. II, c. VII).

2. La historia del jansenismo plantea muchos problemas todavía en discusión. Aludimos a los más importantes y que podrían profundizarse. 1) ¿Existe un jansenismo? La pregunta, paradójica a primera vista, la han planteado más de una vez los protagonistas y los historiadores del movimiento, desde Nicole a Gazier: los jansenistas eran sólo buenos católicos en nada simpatizantes con la Compañía de Jesús y que, sin defender en absoluto las tesis condenadas por Roma, se limitaban a tutelar el buen nombre de su maestro Jansenio, y defendían con todo derecho un hecho concreto, es decir, negaban que las famosas proposiciones se encontrasen en el *Augustinus*. Es el mismo problema que se plantea ante cualquier condenación de la Iglesia: ¿Lucha Roma contra molinos de viento o contra enemigos reales? ¿Hasta qué punto los errores denunciados han sido enseñados en las obras o por los autores incriminados? (Un problema análogo: ¿existió el modernismo? «La culpa más grave de Pío X radica... en haber inventado el modernismo», afirma un escritor contemporáneo más periodista que historiador). Cf. sobre este particular L. Ceyssens, *Le jansénisme, considérations historiques préliminaires à sa notion*, en *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Roma 1954) 7-8, y la distinción que ofrece debida al cardenal d'Ayguirre, que el 1 de mayo de 1688 clasificaba el jansenismo en tres especies: los defensores de las cinco tesis (poquísimos), los partidarios de una buena moral (muchos), y los enemigos de los jesuitas (muchísimos). 2) En el mismo sentido se pregunta Bremond hasta qué punto es jansenista Port-Royal: «Une partie est inféodé certainement à la secte janséniste, et l'autre est nôtre...» (*Histoire...*, IV, 244; cf. también 241). 3) ¿Qué factores facilitaron el nacimiento del jansenismo en la Francia del siglo XVII? ¿Fue fruto de la casualidad, como dice Bremond, que habla de generación espontánea, de nariz de Cleopatra

(IV, 317), o fue consecuencia—hipótesis mínima—del espíritu nacionalista francés, una vez más poco sensible al universalismo cristiano, o fruto del pesimismo acerca del hombre que aflora en varias obras francesas del siglo XVII (La Rochefoucauld), o de la reacción contra la casuística y contra el laxismo, o del encuentro de Saint-Cyran con Arnauld? 4) ¿Es el jansenismo un resto de la mentalidad medieval o una anticipación de la conciencia laica moderna? Este problema ha sido objeto de valoraciones apasionadas y contradictorias. La primera tesis la defendió A. C. Jemolo (especialmente en *Il giansenismo in Italia* y en otras obras) aceptando la interpretación de Sainte Beuve y, en general, de los franceses, según la cual el jansenismo sería la última expresión del cristianismo intelectualista, pesimista, fixista, típico de la Edad Media. A este enfoque se opusieron E. Rota, N. Rodolico, A. Anzilloti, E. Codignola, P. Alatri, y en Francia M. Vaussard, en el librito *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento* (París 1959). La desvalorización de la autoridad, reducida a un elemento puramente exterior y en consecuencia la acentuación de la eficacia de la gracia, la preocupación por la reforma de la Iglesia realizada, si fuese necesario, en contra de la jerarquía, la defensa de los derechos de la conciencia contra la intervención de Roma; éstos y otros elementos, unas veces periféricos y debidos a las circunstancias y otras intrínsecos al jansenismo, lo convertirían en el primer despertar de una conciencia laica, inclinada a un tipo de culto más interior y a una moral más severa, siempre dispuesta a la defensa del primado de la conciencia subjetiva, que desembocará en varios exponentes del liberalismo católico italiano del siglo XIX. Recientemente el mismo Jemolo ha matizado sus antiguas opiniones admitiendo una influencia del jansenismo sobre el liberalismo o, por lo menos, una evolución del jansenismo que presenta una continuidad ideológica con las corrientes nuevas. Como se ve, prevalece ahora netamente la segunda tesis. En esta perspectiva ha sido exaltado el conflicto de Port-Royal de forma no siempre conforme con la realidad, como la afirmación de la conciencia subjetiva contra la opresión de la autoridad.

3. Sobre este problema del conflicto entre la conciencia y la autoridad, se puede estudiar la postura de Pascal (fragmento 920 con el famoso *Ad tuum Domine... tribunal appello.)*. Cf. las equilibradas observaciones de Y. Congar, *Vraie et fause réforme de l'Eglise* (París 1950; trad. española, Madrid ²1973 299-301).

4. Otro problema estrechamente vinculado con la historia del jansenismo: la posibilidad y los límites del retorno a los orígenes. Cf. una presentación muy discutible de este concepto en A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia*, 18, y una visión más

equilibrada en Y. Congar, *op. cit.*, 296-299, y en H. Jedin, *La storia della Chiesa è teologia e storia* (Milán 1968) 299-301.

5. Podemos preguntarnos en qué sentido y en qué medida ha influido el jansenismo en la literatura moderna, al menos en la francesa. Cf. A. C. Jemolo, *op. cit.*, VIII y 38-42; H. Bremond, *op. cit.*, IV, c. II, *L'école français et le rigorisme de Port-Royal;* B. Matteucci, *Riflessi letterari del giansenismo*, en «Humanitas» 2 (1947) 586-594. Se admite que el jansenismo significó un estímulo hacia una instrospección psicológica más aguda, hacia una exaltación bien de la fuerza irresistible de las pasiones, bien de la capacidad del hombre sostenido por la gracia, y sobre todo hacia un tipo de pesimismo que subraya preferentemente el lado trágico de la vida, debido a la impotencia humana y a la dureza del destino. Cf. A. C. Jemolo, *loc. cit.:* «La jugosa definición de las consecuencias del jansenismo en el espíritu francés que da Romain Rolland en un volumen de Jean Cristophe (Antoinette) cuando habla del *janséniste frondeur*, que dejaba en cuantos habían sido *frottés*, «en même temps que le mépris de l'esprit jésuite, quelque chose de pessimiste et d'un peu grognon. Ils ne voyaient pas la vie en beau». B. Matteucci, *loc. cit.* afirma: «Los literatos llevan un poco de jansenismo en su sangre. Los personajes de Bordeaux en el rigor casi inhumano de su vida familiar, los párrocos de Bernanos, crucificados por la gracia, los predestinados de Mauriac nacen en este clima. Todas las novelas de Mauriac desde *Baiser au lepreux* hasta *Noeud des vipères*, y de Bernanos desde *Crime* y *Sous le soleil de Satan* hasta el *Journal d'un curé de campagne*, caen bajo el signo de un rechazo, de una condena, de un rescate... Hablar, en cambio, de jansenismo fuera de la tradición francesa puede parecer un anacronismo. Los conceptos de gracia y de libertad brillan por su ausencia».

6. Se ha discutido mucho sobre el presunto jansenismo de A. Manzoni: cf. F. Ruffini, *La vita religiosa di A. Manzoni* (Bari 1931; réplica de las CC 1931, I, 339-349); los estudios más recientes de F. Amerio, *Manzoni filosofo e teologo* (Turín 1958), y de P. Vannucci, en «Nuova Antologia» 95 (1960) 217-224. También recientemente G. Sommavilla SJ, *Incognite religiose della letteratura contemporanea* (Milán 1963) ha desempolvado la vieja tesis del jansenismo manzoniano, viendo huellas evidentes de eso en la presentación negativa del célebre don Abundio, a quien Manzoni condena sustancialmente; pero equivocadamente en la descripción que considera demasiado fuerte del dolor del P. Cristóbal por la muerte en duelo de un amigo (¡culpa en definitiva no demasiado grave!). Y en la presentación del ascetismo del cardenal Federico Borromeo. Estas afirmaciones de Sommavilla suscitan la perplejidad, sobre todo, de quien recuerda la polémica pascaliana. Cf., también «Studium» 61 (1964) 844-858. F. Margiotta Broglio, *Sul «giansenis-*

mo» di Manzoni, en *Chiesa e spiritualitá nell'ottocento italiano* (Verona 1971) 359-382.

7. Sobre las dos concepciones de la Iglesia y sobre la doble línea pastoral que deriva de ellas, cf. las conmovidas páginas de A. C. Jemolo, *op. cit.*, 93-95. Sobre el tipo del jansenista, cf. id., *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, en *Scritti scelti* (Milán 1965) 145-146.

8. Un caso singular, semejante a la controversia jansenista, fue la fuerte reacción que la Compañía de Jesús desarrolló contra su superior general, el P. Tirso González, elegido a finales del siglo XVII, sobre todo por las mal disimuladas presiones de Inocencio XI. Tirso González quería salvar a la Compañía del abismo en que, según él, estaba cayendo (recordemos a Pascal) y para esto intentó imponer en ella el rigorismo. Su intento se vio fuertemente combatido y fracasó. Naturalmente el episodio ha sido muy diversamente interpretado. ¿Tenía razón Tirso González o estaban en lo cierto sus adversarios?

9. Sobre las relaciones entre el jansenismo y el Risorgimento, ya aludidas más arriba, véase el librito de Vaussard citado y L. Salvatorelli, *Il problema religioso del Risorgimento*, en «Rassegna storica del Risorgimento» 43 (1956) 193-216, que habría que discutir críticamente, así como las páginas del mismo autor, *Pensiero e azione nel Risorgimento* (Turín 1943) 26-30 por lo que se refiere a la consabida contraposición entre la auténtica religiosidad laicista y jansenista y la hipocresía de los católicos observantes.

V

EL GALICANISMO[1]

1. *Antecedentes*

Después de las primeras afirmaciones más o menos vagas sobre la independencia del episcopado y de las autoridades civiles con respecto a Roma que aparecen en el alto Medievo y se repiten con mayor claridad y vigor durante el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, vuelven a aflorar las mismas tendencias en la resistencia contra el fiscalismo de Avignon, al igual que en las discusiones y en los intentos de acabar con el Cisma de Occidente (teoría

[1] *Bibliografía.* Para una visión de conjunto cf. Pastor, vol. XIV-XVI (la parte relativa al pontificado de Inocencio XI es obra del P. Leiber, SJ); FM, 19, I-II; DTC, *Gallicanisme; Déclaration des droits;* J. Lecler, *Qu'est-ce que les libertés de l'Eglise gallicaine*, en «Recherches de sciences relig.» 23 (1933) 383-410, 24 (1934) 47-85; V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, 2 vol. (París 1939); E. Amann, *Autour de l'histoire du gallicanisme*, en «Revue de sciences rel.» 21 (1947) 17-52, 22 (1948) 9-26; J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocence XI. Les appels au futur concile de 1688* (París 1949); G. A. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet* (París 1953; fundamental para conocer el pensamiento de Bossuet, 714-760 copiosa bibliografía); P. Blet, *Le clergé de France et la Monarchie*, 2 vol. (Roma 1959); id., *Innocent XI et l'Assembléé du Clergé de France en 1862. La rédaction du bref Paternae charitati*, en A. It. P. 7 (1969) 329-377; sobre el febronianismo, cf. L. Just, *Die Entstehungsgeschichte des Febronius*, en «Jahrbuch für das Bistum Mainz» 5 (1950) 369-382; H. Just, *Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 350. Geburstag*, en «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte» 4 (1952) 204-216; A. Franzen, *Eine Krise der deutschen Kirche im 17. Jhdt.* en «Römische Quartalschrift» 49 (1954) 56-111; H. Raab, *Die Concordata Nationis Germanicae in der Kanonistischen Literatur des 17-19 Jhdt.* (Wiesbaden 1956). Sobre el congreso de Koblenza de 1769 y el de Ems de 1788, cf. B. Pacca, *Memorie storiche sul di lui soggiorno in Germania* (Roma 1891); F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholicismus zwischen Tridentinum und Vatikanum*, en «Historische Zeitschrift» 111 (1913) 495-581 y las primeras páginas de R. Colapietra, *La formazione diplomatica di Leone XII* (Roma 1966). Cf. también NHI IV, 512-514 y M, 553.

conciliar y su episódica victoria en Constanza en 1415 y en Basilea en 1431). En aquella situación, más bien confusa, que se vivía después del concilio de Constanza y en vísperas del nuevo cisma de Basilea, Francia aprovechó la ocasión para ratificar en la Pragmática Sanción de Bourges (1438) la teoría conciliar y su relativa independencia de Roma, reduciendo prácticamente al mínimo los poderes del Papa sobre la Iglesia francesa. Esta ley fue falsamente atribuida a Luis IX para darle mayor respaldo de autoridad. El concordato de 1516 abrogó en teoría la Pragmática, pero siguió concediendo al Rey de Francia gran parte de los privilegios que él mismo se había otorgado en 1438 (si bien ahora los consideraba como concesiones del Papa), y la Pragmática siguió contando con su aureola de veneración. Entre fines del siglo XVI y principios del XVII, la tenaz resistencia a la introducción de los decretos tridentinos por ser imposición de una autoridad externa a la de Francia, las controversias sobre el poder indirecto, la actitud tomada por los papas en las guerras de religión de Francia, el afirmarse del Absolutismo y otras razones, fueron reforzando las viejas tendencias hacia la autonomía. Se procuró dar una forma sistemática a las reivindicaciones de la Iglesia francesa y prestarles una pátina de antigüedad, como si el clero no hiciese ahora más que defender las tradiciones antiguas frente a las novedades propugnadas por Roma. Pierre Pithou *(Les libertés de l'Eglise gallicaine*, 1594), catalogó estas libertades en 83 artículos sobre la base de los derechos consuetudinarios, sistematizándolas en torno a dos principios fundamentales: independencia absoluta del Soberano con respecto a los papas en lo temporal y limitación de los derechos del Papa dentro del reino a tenor de los cánones conciliaristas y de las costumbres francesas. Edmond Richer *(De ecclesiastica et politica potestate*, 1611) defendió una concepción oligárquica de la Iglesia, atribuyendo la soberanía a todos los sacerdotes, el poder legislativo a los sínodos

y a los concilios y el poder ejecutivo en igual medida al Papa y a los obispos: la constitución de la Iglesia tendría que ser como la del reino de Polonia o la de la república de Venecia, y el Papa, como el Dux de Venecia, sería el simple ejecutor de las órdenes del Senado. Pierre de Marca, arzobispo de Toulouse *(De concordia sacerdotii et Imperii)* sostuvo que las leyes pontificias no obligan si no es después de la aceptación por la Iglesia, es decir, del cuerpo formado por los fieles y los representantes del Príncipe. En la práctica, pues, el Soberano es libre de aceptar o no las disposiciones romanas.

Estaba, por lo tanto, muy difundida por Francia esa mentalidad un tanto compleja, desconfiada hacia la autoridad de Roma, celosa de su independencia, apegadísima a las costumbres propias y sumisa ante las injerencias estatales. Más o menos conscientemente alimentaban esta mentalidad dos tendencias diversas: la primera trataba sustancialmente de desplazar la autoridad de la Iglesia del centro hacia la periferia, pero comprendía toda una gama de actitudes que iban desde una postura rayana con el cisma hasta la aspiración a una mayor autonomía conciliable con la ortodoxia más exigente (galicanismo eclesiástico); la otra era partidaria de admitir la intervención del poder civil en los asuntos religiosos (galicanismo político). Esto último, en el fondo, no era más que una nueva versión del antiguo cesaropapismo, reforzado en la Edad Moderna por los hechos ya conocidos de la ruptura de la unidad religiosa y del nacimiento de las monarquías absolutas. En teoría ambos movimientos podían permanecer netamente diferenciados, es decir, que la defensa celosa de la propia autonomía, en la relación con el jefe supremo de la Iglesia, podía ser completamente ajena a cualquier servilismo ante el poder civil. Se podía ser un pastor celoso y a pesar de esto o precisamente por ello tener dificultades con la Santa Sede. ¿Cuál fue la realidad? En Roma la opinión más común echaba en cara al clero francés

una estridente contradicción: resistencia al Papa y servilismo a la vez ante el Rey. Así se lo hacía observar con extremada claridad un prelado romano a un magistrado francés, Charles de Brosses, en visita a la ciudad eterna en 1739: «En Francia, mientras que rehusáis por una parte la menor deferencia hacia cuanto emana de la autoridad pontificia en el campo espiritual, parecéis querer atribuir al mismo tiempo a vuestro Rey... una autoridad ilimitada en el mismo campo». En pocas palabras, según la tesis romana, el galicanismo eclesiástico llevaba inevitablemente al galicanismo político. El P. Blet, que ha estudiado a fondo el comportamiento del clero francés durante el siglo XVII, subraya la energía con que supo defender el episcopado en varias ocasiones las libertades de la Iglesia contra el Rey y la fidelidad sincera que demostró para con Roma. Los roces con la Curia vaticana nacieron más que de la falta de sentido eclesial, de la conciencia de las prerrogativas del episcopado, es decir, en último análisis de una diferente concepción de la Iglesia y, en la práctica concreta, de la dificultad de conciliar las directrices reformadoras de Trento con los privilegios concedidos a los regulares, que no siempre tenían en cuenta la autoridad del episcopado local. El galicanismo eclesiástico, mucho más moderado de lo que podría parecer, no tenía por qué desembocar en el galicanismo político. Esa es, al menos, la tesis del P. Blet [2].

2. *La controversia de las regalías*

De todas formas, es innegable que se hubiese encontrado el clero en graves dificultades si hubiera estallado un conflicto entre el Quirinal y Versalles,

[2] Para la tesis romana, cf. C. de Brosses, *Roma nel Settecento* (Roma 1944) 174. El mismo juicio lo repite en tono muy severo y sin matices L. Rogier, en NHI, IV, 53, donde llega a establecerse un nexo causal entre el triunfo del galicanismo y el duro asalto de la Ilustración y la Revolución contra la Iglesia. Con respecto a la tesis opuesta, cf. P. Blet, *Le clergé de*

eventualidad muy probable en el caso de que la Iglesia y el Estado hubiesen estado gobernadas por personalidades muy acusadas. Eso fue lo que ocurrió en más de una ocasión en tiempo de Luis XIV, que si bien logró imponerse a un pontífice tan flexible como Alejandro VII, se estrelló contra una muralla de bronce cuando tuvo delante a un Inocencio XI.

El primer incidente grave se produjo en 1662. Como consecuencia del asalto de la embajada francesa en Roma por parte de la guardia del Papa, integrada por corsos, actuando bajo provocación del séquito del Duque de Créquy, el nuncio apostólico fue expulsado del reino, se ocuparon los territorios pontificios de Avignon y del Venosino y Alejandro VII (1655-1667) tuvo que aceptar el humillante compromiso de Pisa (1664), presentando sus excusas y disolviendo la guardia corsa. La magistratura, el episcopado (de nombramiento real), la Sorbona, los jesuitas y el propio con-

France et la Monarchie, études sur les assamblées générales du clergé de 1615 à 1666, 2 vol. (Roma 1959), especialmente en la conclusión, II, 399-406, 420-431. Véase, por ejemplo, la brillante argumentación de la p. 421: «N'est-ce pas que les évêques du concordat de 1516, nommés par le Roi, pourvus de riches bénéfices, seigneurs, ducs et pairs, conseilleurs du Roi en tous les conseils, n'oubliaient pas peurs charges de pasteurs d'âmes et de successeurs des apotres?... Si puissante fut-elle, la tradition nationale ne leur fit jamais oublier la tradition catholique... Nous pouvons y voir une raison pour laquelle l'Eglise de France ne disparut pas avec le régime politique et social auquel elle était si intimement attaché, et put continuer dans un monde nouveau son antique mission». La antinomia a que hemos aludido, la desconfianza romana y la tenacidad de los obispos en la defensa de su autonomía por motivos pastorales, continuará durante todo el siglo XIX y será la causa de fuertes malentendidos entre ambas partes. Sea cual fuere el juicio definitivo sobre este problema central y aun teniendo en cuenta ciertos momentos de debilidad (en el conflicto entre Luis XIV e Inocencio XI y también posteriormente) es cierto que no se puede admitir al pie de la letra el reproche a que se refiere de Brosses, ni se puede complicar a todo el clero francés en una condena global, ni se pueden aceptar sin más los severos juicios pronunciados por algunos eclesiásticos romanos e incluso por los mismos pontífices, como Pío IX, sobre algunos exponentes de la Iglesia de Francia.

fesor del Rey, P. La Chaise, todos participaban de la admiración por el monarca y, bien fuese por evitar mayores males o por sincera convicción, no opusieron a sus pretensiones ninguna resistencia eficaz. Del terreno práctico pasó pronto la polémica al de los principios. Ya en 1663 había aceptado la Sorbona algunas tesis que sabían a galicanismo, pero surgió en 1673 una nueva discusión en torno al problema de las regalías, es decir, al derecho que ostentaba la corona desde la Edad Media sobre algunas diócesis, y consistente en administrar los bienes y cobrar las rentas (regalía temporal) y conferir en ellas los beneficios sin cura de almas (regalía espiritual). Mientras que Luis XIII había renunciado en 1641 a la regalía temporal, Luis XIV confirmó en 1673 la regalía espiritual como un derecho imprescriptible e inalienable, extendiéndolo a todas las diócesis del reino. Sólo dos obispos, Nicolás Pavillon y Esteban Colet, se opusieron y solicitaron el apoyo para su postura del papa Inocencio XI (Odescalchi, 1676-1689), de carácter firme y decidido a no tolerar más injerencias en los asuntos eclesiásticos. Inocencio XI envió a Luis XIV tres breves, redactados, sobre todo el tercero, en términos muy fuertes. El Rey comprendió la gravedad de la situación y quiso asegurarse el apoyo del clero. La asamblea del clero de 1680 manifestó al Monarca su pesar por las palabras usadas por el Papa y ratificó su fidelidad a la corona. A pesar del malhumor romano, Luis XIV reunió una nueva asamblea a finales de 1681.

3. *La declaración de los derechos galicanos de 1682*

En noviembre de 1681 pronunció Bossuet el discurso de apertura, distinguiendo entre la sede romana y la persona que la ocupa (un Papa aislado puede equivocarse, pero el error no duraría largo tiempo), reafirmando las libertades de la Iglesia galicana y, entre ellas, la independencia absoluta en lo temporal.

El congreso reconoció las regalías como un derecho soberano, reduciéndolas a límites menos peligrosos para la Iglesia, y en marzo de 1682 aprobó una declaración redactada por Bossuet, a pesar de su oposición inicial, por orden de Luis XIV. Los cuatro artículos aprobados el 19 de marzo de 1682 sostienen la independencia absoluta del Rey de Francia en las cuestiones temporales, la superioridad del concilio sobre el Papa, a tenor de los decretos de Constanza, la infalibilidad del Papa condicionada al consentimiento del episcopado y la inviolabilidad de las antiguas y veneradas costumbres de la Iglesia galicana [3]. Esta declaración era el último anillo de una larga cadena. Los principios galicanos, hasta el momento imprecisos o formulados de forma diversa, adquirían en este momento una formulación precisa y definitiva, que podía ser interpretada en el sentido más amplio y daba abundantes posibilidades a la intervención de la monarquía. Luis XIV impuso en todas las escuelas de teología la enseñanza de los cuatro artículos.

Inocencio XI, antes aún de conocer el tenor de los artículos, mediante el breve *Paternae Charitati* del 19 de abril de 1682 manifestó severamente al clero francés su amargura por la debilidad demostrada por los obispos, que no se habían atrevido a defender los derechos de la Iglesia, refutó sus argumentos y declaró nulas todas las disposiciones sobre la regalía *(Filii matris meae pugnaverunt contra me)*. Con respecto a los cuatro artículos, prefirió, incluso después de conocer su contenido, no intervenir directamente, pero negó la institución canónica a los candidatos al episcopado que hubiesen tomado parte en las reuniones de 1681-82. Con el fin de no aparecer como débil, Luis XIV propuso para el episcopado únicamente a personas que habían aprobado los artículos. El resultado fue que en seis años las sedes vacantes subieron a treinta y cinco. El conflicto se agravó bien por la pretensión de Luis XIV de que se nombrase arzobis-

[3] DS 2281-2284.

po de Colonia a un candidato de su gusto (frente al cual presentó en seguida el Papa otro candidato que apenas contaba diecisiete años), bien debido a la resistencia contra la abolición del derecho de asilo de la embajada francesa, exigida inderogablemente por el orden público, bien por el comportamiento arrogante del nuevo embajador Lavardín, que al entrar en Roma en noviembre de 1687 hizo franca ostentación de armas y de soldados. Se le consideró excomulgado y no quiso recibirlo el Papa, quien a principios de 1688 hizo saber indirectamente al Rey que tanto él como sus ministros debían considerarse incursos en las censuras eclesiásticas. El Rey Sol, en el apogeo de su poder, no se preocupó lo más mínimo; es más, como represalia volvió a ocupar (como ya lo había hecho bajo Alejandro VII) Avignon y el Venosino y, además, apeló al concilio.

Entre tanto sobrevino la muerte de Inocencio XI. Lo mismo que Gregorio VII también él moría sin recoger los frutos de la lucha.

4. *El compromiso bajo los nuevos pontífices, Alejandro VIII e Inocencio XII*

A finales del siglo XVII la situación política general ya no era tan favorable al Rey cristianísimo, preocupado por los escasos recursos de sus arcas, el fortalecimiento de la casa de Austria y la creciente potencia de Inglaterra. No es que Luis XIV se plegase, pero sí que inició una prudente retirada estratégica. Devolvió los territorios ocupados y renunció al derecho de asilo, pero no cedió en lo de los cuatro artículos. Alejandro VIII (1689-1691), que, condescendiendo en puntos secundarios, había soñado con alcanzar un acuerdo también sustancial, ya en trance de muerte firmó el decreto *Inter multiplices*, en el que declaraba nulos los acuerdos de la asamblea de 1682, su confirmación por parte del Papa y el edicto sobre las regalías. Los artículos en sí no quedaban condenados directamente. Un nuevo paso hacia la reconciliación se dio en tiempo del sucesor de Alejandro VIII, Inocencio XII (1691-1700); en 1693 comunicó Luis al Papa que había revocado la orden de enseñanza de los artículos galicanos. En compensación, Inocencio otorgó finalmente la institución canónica a los candidatos a las sedes vacantes, pero sólo después de manifestar todos y cada uno en carta dirigida al Papa su sentimiento, por lo menos genérico, por lo ocurrido. El decreto sobre las regalías no fue revocado y los artículos, como no habían sido condenados, siguieron enseñándolos muchas Facultades francesas. Por lo tanto, no se podía hablar de un rendimiento sin condiciones por parte de la monarquía francesa, sino únicamente de un compromiso. Una solución parecida había tenido la dura lucha de las investiduras: el concordato de Worms de 1122 representaba un compromiso entre las pretensiones de las dos partes. Pero, lo mismo que entonces, la dilatada resistencia frente a las injerencias civiles y el acuerdo se revelaron favorables a Roma, que, aun sin sentirse plenamente satisfecha en sus aspiraciones, había defendido su independencia frente al poder civil y, aunque no consiguió salvarla plenamente, sí había logrado provocar una sacudida muy útil en el clero francés, recordándole la necesidad de saber oponerse cuando fuese necesario al propio Soberano. En este sentido la política de Inocencio XI, poco apreciada por sus contemporáneos y enjuiciada aún hoy diversamente por algunos historiadores, que critican su poco talento diplomático y su tendencia a plantear problemas de principio que impedían cualquier acomodación, puede considerarse positiva.

Los cuatro artículos de 1682 deben considerarse como un episodio o, si se prefiere, como la expresión más radical de un movimiento o de una tendencia muy difundida. Un moderado espíritu galicano recorre las páginas de la *Histoire ecclésiastique* y de los *Discours sur l'histoire ecclésiastique* de Fleury (1640-1723) y los *Selecta historiae capita* del dominico Alejandre Noel (1639-1724). Sobre todo las obras de Fleury, densas

de erudición, fueron muy estimadas, entusiasmaron a anticlericales como Alfieri e incluso a eclesiásticos tan íntegros y beneméritos como Rosmini. En estas obras se unía a la reivindicación de cierta autonomía del episcopado un sano espíritu crítico, que hace que muchas partes de la obra sean aun hoy sustancialmente válidas. Algo más allá iba Honoré Tournely (1659-1729), autor de las *Praelectiones theologicae*, en las que se formó gran parte del clero francés.

Las controversias galicanas se entremezclaron en el siglo XVIII con las jansenistas, provocando alianzas y enfrentamientos, cuyas motivaciones lógicas y psicológicas sería muy largo explicar. Los Parlamentos franceses al apoyar a los jansenistas negaron a la Iglesia todo poder coercitivo y reivindicaron para la competencia del poder civil la admisión de los fieles a los sacramentos. Por otra parte, algunos jesuitas en la esperanza de combatir más eficazmente el jansenismo y sobre todo en la desesperada preocupación por conjurar de encima de su cabeza la ruina final, se adhirieron con determinadas limitaciones al galicanismo: más de cien jesuitas se comprometieron en 1670 a enseñar los cuatro artículos galicanos. Por lo demás, su gesto resultó del todo estéril porque, como ya hemos observado, galicanismo y jansenismo terminaron por formar en el siglo XVII un frente común antijesuita.

5. *Febronio*

También en Alemania era muy viva la oposición contra la centralización romana, de la que encontramos rasgos en las capitulaciones impuestas a los candidatos a la corona imperial y en los reiterados *Gravamina nationis Germanicae*. Las quejas se referían más que nada al fiscalismo de la Curia vaticana, a la obligación que se les imponía a los obispos de renovar sus facultades cada cinco años, a la concesión de muchos beneficios por parte de Roma y a la jurisdicción de las nunciaturas, muchas veces en contraste con la de los obispos. Si esta tendencia no alcanzó la importancia que tuvo en Francia, se debió, sobre todo, a la carencia de un organismo político central y al peligro de que se agravase la escisión protestante. Dentro de este clima suscitó en seguida un eco favorable la obra del obispo coadjutor de Tréveris, Nicolás Hontheim (1701-1790). Este, que había estudiado en Lovaina con Bernard Van Espen, conocido jurisdiccionalista cuyo *Jus ecclesiasticum* había sido puesto en el Indice, después de haber publicado varias obras jurídicas e históricas, llegado al vértice de su carrera, publicó en 1763, bajo el seudónimo de Justinus Febronius (su sobrina había recibido el nombre de Febronia en la vida religiosa) el libro titulado *De statu Ecclesiae et de protestate legitima Romani Postificis libre singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus*. La autoridad suprema en la Iglesia primitiva residía en los obispos y en el concilio. Estamos en la línea del episcopalismo absoluto, defendido antes por Richer. Al Papa le reconoce Febronio un primado al que, entre muchas contradicciones, se esfuerza en atribuirle un contenido jurídico, pero que de hecho queda reducido a una preminencia *honoris, directionis et inspectionis*. Es decir, que el Papa, como delegado del concilio, puede vigilar la aplicación de las deliberaciones conciliares y tomar decisiones dogmáticas o disciplinares que, sin embargo, no tendrán fuerza vinculante sino después de la aceptación, aunque sea implícita, de las Iglesias nacionales y de las diócesis. Todos los demás poderes (confirmación y deposición de los obispos, dispensas, etc.) son el resultado de una larga serie de usurpaciones y deben ser restituidos al episcopado, que es a quien le fueron sustraídos. Febronio, como se ha observado recientemente, dejaba al Papa menos poderes aún que los que le reconocían los jansenistas holandeses pasados al cisma. Para conseguir estas reivindicaciones significará una ayuda preciosa el apoyo del poder civil, que con el fin de defender a los obispos puede recurrir al *placet;* pueden convocar sínodos provinciales y nacionales y puede

en caso extremo usar incluso de la fuerza contra el Papa.

El libro, aunque fuese muy inferior en claridad y solidez a la obra de Van Espen, provocó en seguida una gran conmoción en toda Europa. A ello se unía la curiosidad por conocer al autor, que por algún tiempo permaneció en el anonimato. Mientras Roma, a los cinco meses apenas de su publicación, incluía la obra en el Indice, los obispos alemanes se mostraron indecisos y más bien reacios a intervenir, alegando diversos pretextos que no llegaban a ocultar su temor a una resistencia y en parte su simpatía hacia las ideas de Febronio. Varios decenios duró la polémica apasionada suscitada por el libro, extendiéndose desde Polonia hasta Portugal y desde Nápoles hasta Bruselas. Aparecieron otras cuatro ediciones de la obra, aunque se multiplicaron también las refutaciones, entre las que sobresalieron por su solidez *Antifebronio*, del jesuita P. Zacaría, que fue expulsado del cargo de bibliotecario del duque de Módena, y el *Febronius*, del dominico P. Mamachi. Estas críticas no impidieron que el auxiliar de Tréveris permaneciese en su puesto sin que nadie le molestase, cosa que hay que atribuir a la debilidad de los gobiernos alemanes y a la simpatía con que le miraba su superior inmediato, el arzobispo príncipe Clemente Wenceslao. No sólo eso, sino que los tres obispos-príncipes de Maguncia, Colonia y Tréveris, en una reunión celebrada en Coblenza por delegados suyos en 1769 bajo la presidencia de Hontheim, intentaron poner las bases de una reforma inspirada en las ideas febronianas. Hasta 1778 no se retractó Febronio de sus ideas, aunque podría dudarse de su sinceridad ya por el contenido de su retractación, publicada más tarde y que es más bien una confirmación de las antiguas posiciones, ya por el apoyo que prestó a la reunión de Ems de 1786 en la que tres obispos quisieron pasar a la acción con un programa de reformas basado en dos tesis fundamentales: limitación de la jurisdicción pontificia en Alemania, manteniendo la autoridad de los obispos como la única dentro de la diócesis, y supresión de las costumbres molestas a los «ilustrados» [4].

Mientras fracasaba el intento de reforma ante la oposición del joven nuncio en Colonia, Bartolomé Pacca, debido al temor de los obispos sufragáneos ante el poder creciente de los metropolitanos, y debido también a la intervención de Pío VI y a la escasa identidad de miras entre los tres promotores de la reforma y José II, moría Hontheim en Tréveris en 1790. El mismo dejó escrito el epitafio para su tumba: *Tandem tutus, tandem liber, tandem aeternus.*

Lo que Febronio pretendió era reforzar la autoridad de los obispos en su diócesis, amenazada a su entender por la centralización romana. En realidad, al invocar la ayuda de la autoridad civil, harto pronta a escuchar estas invitaciones, acabó por debilitar la posición del episcopado. La autoridad que los obispos llamaban en su auxilio tendía a quitarles buena parte de su libertad para dejarlos reducidos al rango de funcionarios estatales. Por otra parte, Hontheim no logró nada en el terreno de la unión de las Iglesias, que era el pretexto que invocaba para la publicación de su obra. En la base de las diferencias había algo más que el problema del primado; existían otras divergencias y los mismos protestantes no se interesaron demasiado por su obra, al menos desde este punto de vista.

A finales del siglo XVII vuelven a asomar las mismas tendencias tanto en el sínodo de Pistoia de 1786 como en la constitución civil del clero, aprobada en Francia en 1790, al igual que durante la Revolución Francesa, que trató de romper todos los vínculos de la Iglesia de Francia con Roma. Los obispos y los párrocos debían ser elegidos democráticamente por el pueblo y la institución canónica se la concedían a los obispos los propios metropolitanos. La Iglesia de Francia se transformaba en Iglesia nacional.

[4] El texto de las puntuaciones de Ems en M, n. 553, 414-415.

6. *Ocaso y fin del galicanismo*

La herida más grave que sufrió el galicanismo le fue infligida, inesperada y paradójicamente, por la propia autoridad estatal francesa, y en concreto por Napoleón I, con el concordato firmado con Pío VII en 1801. Aunque penetrado de ideas galicanas, como lo demuestra el hecho, entre otras cosas, de la anexión unilateral al texto del concordato de un conjunto de cláusulas (llamadas *artículos orgánicos)* totalmente fieles a la tradición regalista y galicana más pura [5], Napoleón dio un paso grave cuyas consecuencias no supo prever. El concordato establecía que para proveer convenientemente a la reorganización de las diócesis según el nuevo reajuste, que reducía a sólo sesenta las jurisdicciones eclesiásticas, tendrían éstas nuevos titulares. A los obispos se les invitaba a presentar la dimisión, y en caso de resistencia, procedería el Papa de igual modo a los nuevos nombramientos. Se notaba en el tono la decidida voluntad del Primer Cónsul, dispuesto a renovar toda la vida de la sociedad francesa [6]. Ahora bien, mientras que los obispos que no tenían todas las cartas en regla se iban retirando ordenadamente, a muchos de los que se habían mantenido fieles

[5] Los artículos restablecían el *placet*, imponían la enseñanza de las cuatro tesis galicanas de 1682, ordenaban la adopción de un único catecismo aprobado por el gobierno, prohibían la convocación de sínodos y la permanencia en Francia de legados que no contasen con el beneplácito estatal, autorizaban el recurso ante el consejo de Estado contra las sentencias de los tribunales eclesiásticos, dividían a los párrocos en dos categorías: párrocos cantonales, inamovibles, pero sujetos en su nombramiento al *nihil obstat* del Estado, y *desservants*, a quienes el obispo podía trasladar, pero escasamente retribuidos. Texto de los 54 artículos en M, n. 559, 420-422.

[6] Art. 3: *Summus Pontifex titularibus gallicarum ecclesiarum episcopis significabit se ab iis pro bono pacis et unitatis, omnia sacrificia firma fiducia expectare, eo non excepto quo ipsas suas episcopales sedes resignent. Hac hortatione praemissa, si huic sacrificio, quod Ecclesiae bonum exigit, renueve ipsi rellent (fieri id autem posse Summus Pontifex suo non reputat animo), gubernationibus gallicanorum ecclesiarum novae circumscriptionibus de novis titularibus providetur.*

a Roma a costa de todos los sacrificios y alternativas durante la época revolucionaria, padeciendo por ello pobreza y destierro, se les hacía duro recibir por toda recompensa una invitación a retirarse. Treinta y seis de entre ellos rehusaron la dimisión. Pío VII recurrió para solucionar el problema a una fórmula inédita en dieciocho siglos de historia: el 29 de noviembre de 1801 con la bula *Qui Christi Domini vices* deponía a 36 obispos franceses, ¡todos a la vez y de un solo golpe! Este gesto, aunque impuesto por las circunstancias, venía a demostrar, con más elocuencia que todas las disertaciones teóricas, la autoridad del Papa sobre la Iglesia y sobre el episopado.

En los años siguientes tuvo la autoridad del Sumo Pontífice un desarrollo notable. Su prestigio moral salió reforzado de las humillaciones y de las cortapisas a que sometió Napoleón a Pío VII, quien a pesar de haber cedido en todo lo posible, había osado resistir al Emperador cuando su conciencia le impidió doblegarse más. El romanticismo, la necesidad de un apoyo que no se encontraba ya en el Estado laico y liberal, la acción constante y consciente de Pío IX por apiñar en torno a sí a la Iglesia universal (intervención cada vez más frecuente de las congregaciones romanas en los asuntos diocesanos, creación de grandes seminarios nacionales en Roma, asambleas de obispos en Roma, proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, en la que el episcopado tuvo un papel muy secundario en comparación con el que jugó el Pontífice) hicieron lo demás. Con todo, no saltaron en Francia resistencias teóricas y prácticas en favor del galicanismo eclesiástico. Ideas galicanas aparecen en las obras de Frayssinous *(Vrais principes de l'église gallicane*, 1818) y de Maret *(Du concile général et de la paix religieuse*, publicado casi al comienzo del concilio Vaticano I: la autoridad en la Iglesia consta de dos elementos esenciales; el uno, principal, el Papa; el otro, subordinado al primero, el episcopado). Cierta hostilidad contra la centralización romana quedó tam-

bién patente en la escasa simpatía con que varios obispos franceses acogieron las presiones de Roma para la unificación de la liturgia, apoyada sobre todo y no sin algunas intemperancias verbales por el belicoso Dom Guéranger y en la desconfianza ante la exención de los religiosos, que creó serias dificultades a algunas fundadoras, como Magdalena Sofía Barat, Ana María Javouey y M.ª Eufrasia Pelletier. El concilio Vaticano I con sus dos definiciones del 18 de julio de 1870, sobre las que volveremos, proclamando dogma de fe no sólo la infalibilidad personal del Papa (*Ex sese, non ex consensu Ecclesiae)*, sino también su primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia, dio el golpe final al galicanismo.

En conclusión, desde el Tridentino hasta el Vaticano se libra en el seno de la Iglesia una lucha muy viva entre las fuerzas centrípetas (que en el siglo XIX fueron llamadas ultramontanas) y las centrífugas (galicanas). No faltaron momentos dramáticos en esta lucha, que concluyó únicamente cuando el Vaticano I representó el vértice de la acción restauradora de Pío IX y de su política de centralización. Esta centralización, la adhesión íntima al Pontífice, permitió a la Iglesia superar con menor dificultad los asaltos del Absolutismo y del Liberalismo, puesto que contribuía a hacer a la Iglesia más fuerte en relación con el Estado. Naturalmente, esta ventaja trajo también consigo algún inconveniente, acaso más sensible cuanto más disminuían los peligros. Las resistencias de la periferia se debilitaban y la acción unificadora, por el contrario, se hacía más vigorosa y menos condescendiente con los retrasos y las ambigüedades. Muchas veces se entendió la unidad como una rígida uniformidad, y a ella quedaron sacrificadas en más de una ocasión viejas y venerandas tradiciones locales [7]; a veces la autoridad de los obispos

[7] Esta tendencia, que no distingue entre unidad y uniformidad, aparece de modo clarísimo en la respuesta de la Secretaría de Estado del 24 de junio de 1834 al encargado de negocios de Brasil en torno a la idea del gobierno brasileño de redactar un reglamento de disciplina eclesiástica: «La idea de la Iglesia

era controlada minuciosamente desde Roma sin permitirles la suficiente autonomía o haciéndoles depender, en ciertos casos, de funcionarios de la Curia de menor grado y dignidad. El Vaticano II, con el reconocimiento de la colegialidad episcopal y la acentuación práctica de la autoridad de los obispos, cuya mejor expresión viene a ser el Sínodo episcopal, ha significado un paso decisivo hacia un nuevo equilibrio basado en la cooperación armónica del centro con la periferia.

en materias disciplinares es la de mantener siempre firme la uniformidad de sus leyes no permitiendo la menor desviación de las mismas fuera de casos particulares y extraordinarios... Por ello no permitiría nunca la Santa Sede un código de disciplina eclesiástica en el que quedasen de alguna manera alteradas las prescripciones de las leyes mismas. Y si, por otra parte, en dicho código no se prescribiese nada que se apartase de las citadas leyes, no acierto a ver la utilidad o, al menos, la necesidad de publicarlo» (ASV, SdS, 1834, 251, 449, 4).

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Sobre el comportamiento del clero galicano pueden leerse con fruto las páginas, ya citadas, del P. Blet, que analizan con fina psicología los principios que inspiraban la línea de acción de la jerarquía francesa. En esta perspectiva queda abierto aún el juicio sobre el comportamiento de Inocencio XI, exaltado por Pío XII como un defensor invicto de los derechos de la Iglesia (discurso de su beatificación, AAS 48 [1956] 762-768) y visto aún hoy con poca simpatía por algunos historiadores, sobre todo franceses, quizás demasiado propensos a defender a la jerarquía francesa del siglo XVII y a atenuar su condescendencia para con Luis XIV. El problema esencial parece que podría reducirse a estos términos: ¿era oportuno elevar al terreno de los principios un asunto en el fondo marginal y en el que difícilmente hubiese salido con la suya la sede de Roma? O ¿es que el planteamiento iba más allá de lo que significaba realmente el propio conflicto?

2. Hemos aludido antes a los diversos juicios emitidos sobre el clero y el episcopado francés: ¿aspiración legítima a la autonomía, animada de celo sincero y unida con una fidelidad sustancial a Roma, carente de cualquier servilismo, pero dispuesta a defender con la sangre la libertad y los derechos de la Iglesia, o condescendencia extrema para con la voluntad del Soberano, prescindiendo de los propios deberes y de la propia misión? La misma pregunta cabe plantearse a propósito del episcopado alemán y del austríaco. ¿Qué decir del juicio del nuncio en Colonia, Della Genga (luego León XII), que escribía el 30 de junio de 1795: «Los obispos que actualmente reúnen en sus manos las dos potestades, no se ocupan, según lo demuestra una experiencia evidente, más que de lo temporal»? (Véase todo el párrafo, muy interesante, en R. Colapietra, *La formazione diplomàtica di Leone XII* [Roma 1966] 27). Un juicio igualmente negativo en G. Grisar, *De historia Ecclesiae Catholicae Austriacae saec. XIX* (Roma 1936) 12: *Omnes fere episcopi obmutescebant. Animus fortiter gubernio et Imperatori resistendi deerat.* Valdría la pena examinar de cerca algunas de las figuras más representativas. Entre éstas merecen especial atención Karl Theodor von Darlberg, 1744-1817, coadjutor de los obispos de Maguncia, Worms y Constanza y su vicario general Ignaz Heinrich von Wessemberg (1744-1860), mal visto en Roma por su febronianismo y obligado a dimitir, autor de varias obras, algunas de las cuales fueron puestas en el Indice, pero dignas de examen atento por sus ideas en parte regalistas y en parte actuales hoy y afines a las de Rosmini en *Las Cinco llagas*.

3. De Febronio pueden leerse con fruto algunas páginas, como el c. I, par. I, *De methodo rite interpretandi textus Sacrae Scripturae ad hanc materiam pertinentes;* c. II, par. IV, *In quo consistat natura Primatus et quae sint ejus genuina jura* (spec. n. 3-5, claramente contrarios a una auténtica potestad de jurisdicción del Papa sobre toda la Iglesia), c. IX, *De recuperatione remisae libertatis*, par. IX, *Sextum idque generale remedium in legitima resistencia defigitur*. Pueden confrontarse las actitudes, contrarias a estas anteriores, de Zaccaria, Mamachi y Ballerini. En general se observa que Febronio pretende apoyarse en hechos, no en razonamientos escolásticos *a priori;* en realidad y aunque parezca lo contrario, el criterio que aplica es muchas veces antihistórico, porque excluye *a priori* la legitimidad de cualquier evolución, pretende encontrar ya perfectamente formuladas desde los primeros siglos las tesis que estaban presentes sólo *in nuce*, de manera existencial, concretamente vivida y aplicada, más que en fórmulas teóricas, abstractas y técnicas, que se alcanzan sólo en un segundo momento, tras un largo proceso científico. Febronio además, como tantos otros, selecciona los hechos y las tesis que le favorecen desechando los demás. En conclusión, atribuye a la Iglesia primitiva el esquema que se ha trazado *a priori*. Cabe preguntarse—pero la pregunta es del todo secundaria—cómo es posible que su libro tuviese más éxito que el de Van Espen, que científicamente estaba mucho mejor construido.

4. Finalmente, pueden examinarse y discutirse los resultados del proceso de centralización al que se ha aludido. He aquí cómo presenta la cuestión Salvatorelli, hombre demasiado dado a los juicios sumarios, de los que tenemos que desconfiar *a priori* porque son contrarios al buen método histórico: «En la medida en que crece el poder de la Roma papal sobre la catolicidad, disminuye la influencia de la catolicidad misma sobre el mundo» («Rass. St. Toscana» 1 [1955] 65). El juicio sumario ¿está fundado en prejuicios filosóficos o responde a la realidad histórica? ¿No está más cerca de la verdad la tesis opuesta? Cabe preguntarse, por lo demás, en la línea de Tocqueville, si el movimiento centralizador vino impuesto de lo alto o fue más bien provocado desde abajo, es decir, precisamente por los obispos y los laicos deseosos de encontrar un apoyo contra el jurisdiccionalismo y un remedio a la amenaza de nacionalización de la Iglesia local.

VI

LA ILUSTRACION Y LAS REFORMAS [1]

Excluyendo de entrada toda pretensión de ser exhaustivos y dando por conocidas las cuestiones esenciales que plantea la historia de la filosofía, nos limi-

[1] *Bibliografía.* Para una bibliografía más amplia sobre la Ilustración, remitimos a los repertorios que pueden encontrarse en B. Magnino, *Alle origini della crisi contemporanea, illuminismo e rivoluzione* (Roma 1946) 275-291; en FM 19, II, 722-723; BAC, IV, 261, 268; BT, IV, par. 191, n. 1-3, 192, n. 5, 195, n. 6; en NHI IV, 507-510; en *Nuove questioni di storia d. Ris. e d. unità d'Italia* (Milán 1961) I, 232. Entre las obras más notables señalamos únicamente: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (París 1935); G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jhdt.* (Paderborn 1941); F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia* (Florencia 1946); B. Gilles, *Voltaire, son temps, sa vie et ses oeuvres* (París 1951); F. Díaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese* (Turín 1962); R. Shackleton, *Montesquieu, critical Biography* (Oxford 1963); F. Venturi, *Settecento riformatore, da Muratori a Beccaria* (Turín 1969). Una breve síntesis, G. Schwaiger, *La Ilustración desde una perspectiva católica*, en «Concilium» 27 (1967), 93-111. Sobre las reformas realizadas por el despotismo ilustrado, contamos con diversas reseñas bibliográficas entre las que recordamos: S. Romano, «Rivista storica italiana» (1957) 110-127; F. Valsecchi, *Dispotismo illuminato*, en *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, I (Milán 1961) bibl. 228-240; A. Wandruszka, *Il riformismo cattolico del Settecento in Italia ed in Austria*, en «Storia e Politica» 4 (1965) 385-398; G. Martina, *Nuovi studi sul riformismo del Settecento*, en CC 1966, II, 152-155. Junto a los italianos Rota, Rodolico, Jemolo, Codignola, Valsecchi, Venturi, E. Passarin d'Entrèves, Dammig, Mario Rosa y Alberto Acquarone, ocupan un puesto importante en la reciente historiografía: en Alemania, L. Just, recientemente desaparecido, Eduard Hegel, Heribert Raab y toda la escuela de Merkle y sus discípulos; en Austria, E. Winter y Ferdinad Maas con su monumental edición de las fuentes del josefinismo; en Francia, E. Preclin, Maurice Vaussard, Emile Appolis; en los Estados Unidos, Ralf Dahrendorf. Citamos aquí de modo completo sólo muy escasas obras. Un estudio digno de mención, riguroso y siempre útil, aunque un poco anticuado ya, es el de J. Grisar, *De historia Ecclesiae Catholicae Austriacae saec. XIX et de vita J. N. Tischiderer* (Roma 1963), especialmente 1-77; E. Appolis, *Le «tiers parti» catholique au XVIII^e siècle, entre Jansenistes et Zelanti* (Pa-

taremos a hacer algunas breves consideraciones sobre la Ilustración, sobre todo para poder encuadrar mejor los problemas que tuvo que afrontar la Iglesia.

1. *La Ilustración*

a) Causas.

La Ilustración fue, en gran parte, fruto de los dos sistemas filosóficos que se difundieron en el siglo XVII: el empirismo y el racionalismo. Si el primer sistema niega toda diferencia sustancial entre el conocimiento sensible y el inteligible, situando en los sentidos la única fuente de nuestros conocimientos, rechazando las ideas innatas y exaltando y promoviendo el método experimental, el segundo atribuye un valor absoluto al conocimiento racional que se desarrolla con independencia de los sentidos, admite como único criterio de verdad la razón (que posee en sí misma los primeros principios de los cuales son consecuencia todos nuestros conocimientos y a los cuales ha de amoldarse necesariamente la realidad: *quia necessario sic cogito, necessario sic est)* y dedica sus especiales preferencias a la matemática.

Aunque aparentemente opuestos, ambos sistemas tienen mucho en común en cuanto que los dos sitúan en el sujeto el criterio de verdad, desechando todo lo que le trasciende (es verdad aquello que así parece a mi razón y a mis sentidos, es decir, en definitiva al sujeto). Desde estas posiciones era fácil llegar a la afirmación fundamental de la Ilustración: la plena suficiencia del hombre o, por lo menos, su tendencia a alcanzar este ideal. Fiándose plenamente de sus propios recursos, el ilustrado está dispuesto a acabar con el oscurantismo del pasado, abriendo nuevos caminos

rís 1960). Sobre Pedro Leopoldo, cf. A. Wandruszka, *Leopold II,* 2 vol. (Viena-Munich 1963-1965) y brevísimas alusiones en G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 24-50. Buenos resúmenes sobre la *Aufklärung* católica, en NHI, IV, 137-161.

a la filosofía, a la política y a la economía. Lo que estaba ya presente en el Renacimiento, aunque más bien en forma confusa y contradicotoria y no de un modo explícito y tajante, llega con la Ilustración a una formulación clara y consciente.

b) Características esenciales.

Fe en la razón. Tal es la única norma y el único camino absoluto de la verdad, y así lo ha sido en todos los tiempos y entre todas las gentes. No es que la verdad encierre en sí, como si fuese una caja fuerte, todas las cosas, ni que de ella se pueda sacar todo sin buscarlo en otra parte. La razón es más bien el camino a seguir para deducir de la experiencia nuestros conocimientos. A Descartes se le alaba por su espíritu y por su método en general, pero ya no se sigue su sistema porque pretende explicarlo todo *a priori.* En general los ilustrados miran con desconfianza los grandes sistemas construidos por los filósofos del siglo XVII, que irónicamente motejan de «poemas metafísicos». Es, por el contrario, la aplicación de la matemática a la experiencia la que puede captar la realidad y someterla a nuestro dominio. Por lo demás, no se trata tanto de alcanzar una verdad fija, inamovible, inmutable, cuanto de aspirar continuamente hacia esa misma verdad (Lessing: primacía del acontecer sobre el ser, de la potencia sobre el acto).

Confianza en la naturaleza humana. El hombre es bueno de por sí, no se encuentra corrompido por el pecado y no tiene necesidad de una redención que baje de lo alto para salvarle. Se niega así, o pasan a un plano completamente secundario, el pecado original y la pérdida de la felicidad primigenia. Abandonado a sí mismo, valiéndose de sus propios medios, el hombre logrará la felicidad, descubrirá la verdad y seguirá lo que es bueno. La corrupción no es más que el fruto de las malas leyes, derivadas de falsos principios, y el hombre puede encontrar el remedio por sí solo y sin necesidad de una ayuda externa. Nace el mito del

«buen salvaje», del hombre simple y bueno que vive en los bosques, lejos de la sociedad: es un mito al que contribuyeron eficaz aunque involuntariamente los misioneros. El país ideal es China, por ser el pueblo que sin revelación sobrenatural alguna ha alcanzado la seguridad y la prosperidad y por ser el país donde florecen las ciencias y donde los filósofos constituyen la clase social más apreciada. Poco falta para que los ilustrados no tributen a Confucio un auténtico culto.

Desprecio del pasado. Movidos inconscientemente por cierto espíritu maniqueo (que, por lo demás, aflora de vez en cuando en la historia), los ilustrados desprecian el pasado como edad tenebrosa y exaltan el presente y el futuro como la era de las luces. El mal y el bien se encuentran proporcionalmente divididos. La Iglesia, que ha convertido al hombre libre en esclavo de una revelación trascendente, es la responsable de las tinieblas que han cubierto hasta ahora la sociedad. Nace o quizá se desarrolla una hostilidad abierta y sin cuartel contra la Iglesia a la que se trata de reformar, pero privándola, en realidad, de toda su influencia, al menos sobre las clases dirigentes, para luego destruirla del todo.

Optimismo. Los ilustrados se muestran poseídos de un ardor que podría llamarse profético o mesiánico: empieza la edad de oro, la nueva era de la historia humana... Las colinas se allanarán y los valles serán rellenados. La razón, la tolerancia y el fin de todos los enigmas acabarán con todos los obstáculos. La impresión es de encontrarse uno de nuevo ante el entusiasmo de algunos místicos medievales, como Joaquín de Fiore y sus seguidores, intérpretes más o menos fieles del *evangelio eterno*. O quizá, más bien, los ilustrados en su entusiasmo adelantan la fe en el progreso, que ha sido en nuestros días la base de la época heroica del marxismo. No se piensa para nada en aquella verdad tan profunda de que *historia non facit saltus*...

c) Aplicación concreta de estos principios.

En la religión. Queda rechazada toda religión positiva, toda revelación, todo dogma, toda institución que se presente como mediadora entre Dios y el hombre. Se salva sólo una religión natural, reducida a un deísmo vago, en la que la esencia divina resulta imposible de conocer y se niega toda intervención de Dios en el mundo (abandonado a sí mismo después de la creación), mientras se insiste, por el contrario, en el aspecto ético de la religión. Estas grandes líneas aparecen ya en el siglo XVII con Herbert de Cherbury. El paso del deismo al ateismo era demasiado fácil. El barón D'Holbach hace abierta confesión de ateismo entre los aplausos de la buena sociedad, de la que se convierte en ídolo, leído y admirado por los príncipes y las señoritas. El ateo y nadie más que él es el hombre honesto, sincero, puro, amante de la belleza y de todo lo que es racional; la casta eclesiástica, por el contrario, y sobre todo los monasterios, masculinos y femeninos, son presentados como centros de corrupción mal encubierta por el régimen de privilegio, por el fuero eclesiástico y por la ignorancia que se amamanta de la erudición inútil.

En la moral. Ya no se funda sobre una ley natural, presentada como manifestación de la ley divina eterna, sino como una exigencia de la razón y de la voluntad humana. La hipótesis adelantada por Grocio de la obligatoriedad de la ley *etiam si Deus non esset* se convierte ahora en tesis.

En la pedagogía. El adolescente debe llegar libremente a la verdad, sin recibirla pasivamente de su educador, y debe, siguiendo su instinto, alcanzar por sí mismo el control sobre sus propias pasiones. Las ideas religiosas, pocas y simples, son cosa que hay que aprender más bien tarde y además gradualmente *(Emilio)*.

En economía. Es ésta una ciencia fundada en leyes necesarias, como la física y la astronomía. Basta, por tanto, con descubrirlas y respetarlas para asegurar el orden económico. Toda intervención estatal tendente a

modificar el desarrollo natural de los hechos económicos sería un error y produciría daños seguros. En lugar del mercantilismo, que es el sistema económico propio de los Estados absolutos, se implanta ahora la fisiocracia, que promueve la libertad de comercio y de producción *(laissez faire, laissez passer)* y da la preferencia a la agricultura sobre la industria.

En política. El Soberano ha de garantizar la felicidad ordenada de sus súbditos, que, sin embargo, no gozan de ninguna libertad política ni de ningún auténtico derecho y que todo han de esperarlo de él. Evoluciona el Absolutismo y el Soberano trata de imponer su autoridad, pero no como un mero árbitro, sino como una exigencia de la razón, necesaria para el bien de los súbditos. El despotismo ilustrado multiplica por ello las intervenciones del Estado, que regula las minucias de la vida cotidiana, pero a la vez limita los privilegios y tiende a igualar a todos los súbditos ante la ley.

d) Algunos ejemplos tomados de las obras más conocidas.

Más que desarrollar estos aspectos, por otra parte ya conocidos, podría ser útil examinar rápidamente algunas de las obras más renombradas del siglo XVIII. De entre la inmensa literatura de la época, rica en escritos filosóficos, políticos y económicos, en memorias autobiográficas más o menos objetivas y casi siempre penetradas de un anticlericalismo sectario, como las memorias de Casanova o las de Gorani, recordaremos tres libros que ejercieron un gran influjo y que manifiestan cumplidamente el espíritu del siglo de las luces.

Bernardin de Saint Pierre (1737-1814) publicó en 1784 la novela *Pablo y Virginia*. En la lejana isla de Francia, en un mundo todo belleza y poesía, lejos de los convencionalismos de la vida social, viven felices dos jóvenes, Pablo y Virginia, que se aman tiernamente; pero he aquí que Virginia tiene que abandonar su paraíso porque una rica tía suya la reclama desde Francia para darle una educación pertinente. En realidad la joven no consigue soportar los artificios de la vida francesa, cae en la desesperación, vuelve por fin a su tierra y muere en un naufragio cuando estaba precisamente a punto de tocar la isla en la que Pablo la esperaba. El pudor que le han impuesto los convencionalismos sociales le impide aprovecharse de la ayuda segura que le ofrece un marinero que quería salvarla llevándola en brazos y a nado hasta la costa. La naturaleza nos ha hecho felices y la sociedad nos ha corrompido. Volvamos a la naturaleza.

Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), publicó en 1721 las *Cartas Persas*, uno de los muchos libros del siglo XVIII que para expresar con mayor libertad un juicio crítico sobre la situación del propio país, fingen referir las impresiones de turistas extranjeros que visitan Europa. Un noble persa, Uzbek, para huir de la venganza de sus poderosos enemigos, abandona su patria y realiza con su amigo Rica un largo viaje a través de Europa, desde donde envía largas cartas a sus amigos, a los eunucos que custodian su harén, y a sus concubinas. Uzbek cuenta a sus amigos y amigas lo que más le llama la atención en el extraño país en que se encuentra: el despotismo, los prejuicios de los franceses *(le point d'honneur...)*, la corrupción del clero, su intromisión en la vida social y la irracionalidad de los dogmas. «Los libertinos mantienen aquí un número infinito de cortesanas y los devotos un número infinito de frailes. Estos frailes hacen tres votos: de obediencia, de pobreza y de castidad. Se dice que el primero es el que mejor observan; en cuanto al segundo, entiendo que no se cumple en absoluto; dejo a tu juicio lo que ocurre con el tercero» (carta 57). El clero pierde su tiempo en disputas inútiles sobre la gracia, y entre tanto, por medio de la casuística demuestra la licitud de cualquier acción. Tiene en sus manos todas las riquezas de la sociedad, las retira de la circulación, que es lo que las haría rentables (carta 98), trata de dominar al Estado, con su fa-

natismo y con su ignorancia impide el progreso de la ciencia y con su intolerancia hace estallar continuas guerras y conflictos: «Nos trastornamos a nosotros mismos y a la sociedad con el fin de imponer doctrinas religiosas en absoluto fundamentales». La crítica se extiende a cualquier religión positiva, pero son los dogmas cristianos, como la Trinidad y la Eucaristía, impuestos por un mago más poderoso que los otros que se llama Papa, los que sufren los ataques más ácidos y más punzantes (carta 24).

François Marie Arouet, llamado Voltaire (1694-1778), entre sus innumerables obras de historia, de literatura y de filosofía, publicó en 1759 el *Cándido*. El protagonista de la novela satírica va pasando por las aventuras más absurdas, unas veces trágicas y otras ridículas, aprendiendo por amarga experiencia la falsedad de la doctrina que le había enseñado su maestro Pangloss, según el cual en este mundo, que es el mejor de los posibles, todo tiene una razón suficiente. Entre los protestantes holandeses, llenos de misericordia, está a punto de morir de hambre en castigo de su ignorancia de los dogmas; en Portugal es azotado hasta derramar sangre por la Inquisición; huyendo va a parar a las reducciones que los jesuitas han organizado en el Paraguay y acaban por robarle todo; en Francia tiene ocasión de constatar la corrupción del clero local; en Venecia topa con un hombre riquísimo y sin preocupaciones, pero profundamente aburrido de todo; encuentra de la forma más inesperada la muchacha a la que amaba, pero las aventuras que ha corrido la han vuelto fea y aburrida. «Travaillons sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie supportable», es la amarga conclusión del cuento, que no sólo critica el optimismo exagerado de Leibniz, sino que se vuelve contra la fe en la providencia, contra las religiones positivas y contra la Iglesia, azotándola con el ridículo y la ironía y vaciando en ella todo el escepticismo, el cinismo, la desconfianza y la

abierta hostilidad del autor con mayor eficacia que si se tratase de áridos tratados de filosofía.

2. *Las reformas civiles y eclesiásticas del siglo XVIII*

Antes de preguntarnos si junto a estos aspectos, negativos desde el punto de vista religioso, no incluye la Ilustración otros que sean positivos y antes de considerar el resultado histórico del movimiento y la reacción de la Iglesia, bueno será estudiar sumariamente todo el movimiento de renovación político-económico-social-religiosa que promovieron en este siglo muchos soberanos europeos inspirándose precisamente en los principios de la Ilustración, que revelaba de esta manera su eficacia y la complejidad de su condición no ceñida a una simple teoría, sino irresistiblemente proyectada hacia la práctica. Podríamos analizar dentro de un esquema abstracto los motivos que empujaron a los príncipes en su acción y los aspectos más importantes de las reformas introducidas. Pero preferimos describir con una mayor amplitud un personaje de entre los más notables de la época, el gran duque de Toscana Pedro Leopoldo y aludir luego rápidamente a la obra de José II.

Pedro Leopoldo, segundo hijo de María Teresa y de Francisco Esteban, subió al trono de Florencia a los dieciocho años en 1765. María Teresa le acompañó siempre desde Viena con sus consejos, que llegan hasta ocuparse de la higiene personal del hijo, incluidas las uñas, y le advierte que no se precipite en las cosas, que se informe, que sepa ver y aprender, a la vez que pone a su lado expertos consejeros vieneses. Durante un año Pedro Leopoldo estudia la situación y sobre todo las personas que tiene a su alrededor; después, tras este período de incubación, pasa decididamente a la acción. «Joven en años, pero viejo de mente», como dijo uno de sus colaboradores, el Príncipe se emancipa rápidamente a sus diecinueve años de la tutela vienesa, se toscaniza, elige sus ministros, dando

pruebas de un estupendo conocimiento de las personas, y con ellos prepara en seguida un amplio programa de renovación. Enérgico, dinámico, dotado de rápida y segura intuición, educado en Viena por los grandes maestros y según los principios de la Ilustración (el trentino Carlos Antonio Martini von Wessenberg era el representante más cualificado, en Austria, de la filosofía de las luces), Leopoldo no aspira a glorias militares, sino a la fama de «príncipe filósofo» y se encuentra ante una situación experimental de lo mas favorable. Desde finales del siglo XVI no había vuelto Toscana a contar con grandes soberanos, sino que había vivido material y espiritualmente de las rentas. A principios del siglo XVIII languidecía bajo los últimos Médici, carentes ya de impulso vital, como todos los últimos racimos de las dinastías que están en trance de extinguirse. La regencia de Francisco Esteban, el primer príncipe de la casa Ausburgo-Lorena, que sucedió en el trono de Toscana a los Médici en 1738, pero que estuvo absorbido y distraído por otras preocupaciones (mucho más importante era ser Emperador del Sacro Romano Imperio y marido de María Teresa, heredero de los dominios de la casa de Austria), había supuesto un período de expectación. Toscana se había ido quedando atrasada en lo político y en lo económico. Conservaba las características de un Estado ciudadano, es decir, de un territorio conquistado y dominado por una sola ciudad, Florencia, donde sobrevivían las antiguas estructuras de la época medieval (los magistrados de los güelfos, etc.); se regía aún por un procedimiento penal basado en la tortura y en la discriminación de las penas de acuerdo con la condición social del reo y del perjudicado; el comercio y la agricultura estaban estancados; la mayoría de la población era analfabeta; las comunicaciones inadecuadas y grandes zonas de la costa se veían anegadas por lagunas pantanosas y castigadas por la malaria. El clero era demasiado numeroso, poco instruido y no siempre bien ocupado, mientras que los

bienes inmuebles que poseía estaban explotados irracionalmente, al margen de la circulación y concentrados en manos de los altos dignatarios eclesiásticos, que dispensaban al gran resto de sacerdotes lo apenas indispensable para su mantenimiento.

Llega Pedro Leopoldo, intuye las necesidades del momento, acepta y acelera la evolución en marcha y lleva a Toscana hacia las estructuras de un Estado moderno. Donde había un Estado ciudadano surge en seguida un Estado territorial en el que todos los ciudadanos gozan de los mismos derechos y deberes. Florencia pierde su posición privilegiada, pero los toscanos se sienten por fin iguales frente al Estado y comprenden que éste forma parte de su existencia porque empiezan a tomar parte en la administración local gracias a la autonomía que se reconoce a los municipios y que equilibra sabiamente el poder central. Se preparan y se aplican al propio tiempo otras reformas: abolición de las adjudicaciones del cobro de impuestos, fuente de malversaciones y de quejas crónicas de los toscanos (1767); libertad en el comercio de los cereales (1775), según las teorías defendidas por los economistas fisiócratas italianos y extranjeros; supresión de las servidumbres y de las *corvées* en los campos; abolición de los antiguos gremios o artes (cuya misión había caducado tiempo atrás, quedando convertidos en castas cerradas que impedían la libre iniciativa y bloqueaban cualquier evolución); fundación de escuelas públicas femeninas, novedad absoluta en aquellos tiempos; saneamiento del valle de Chiana y de las costas; apertura de la carretera del Abetone en los Apeninos tosco-emilianos, que unía directamente entre sí todos los territorios ausbúrgicos en Italia; publicación del nuevo código penal (30 de noviembre de 1789), que, por vez primera en la historia de la legislación e inspirándose en el llamamiento lanzado por Beccaria, suprimía la pena de muerte, la tortura y la discriminación social de las penas.

Partidario convencido de la tolerancia, no quiso Pedro Leopoldo que los derechos civiles y políticos dependiesen del culto profesado; contrario a los privilegios de los nobles y del clero, declaró que la nobleza no es una clase, sino una simple distinción honorífica y que los eclesiásticos no constituyen un estrato especial con derechos particulares frente al Estado. En Toscana, decía sonriendo, existen sólo dos clases: los hombres y las mujeres. Dentro de este espíritu y después del gran paso que dio en 1786 con el nuevo código penal, tres años más tarde abolió los fideocomisos, asestando un golpe decisivo a la potencia de la nobleza. Y con sorprendente realismo hace preparar minuciosamente un esquema de constitución, que únicamente dificultades extrínsecas impidieron que se promulgase. Cuando estalló la Revolución Francesa, el pequeño Estado italiano pudo con todo derecho enorgullecerse de haber conseguido ya de antemano y pacíficamente gran parte de lo que Francia iba a alcanzar con derramamiento de sangre. Mientras su hermano José II se atraía, junto con las simpatías de los intelectuales, la profunda aversión de las masas por su carácter doctrinario, su unilateralidad y su obstinación, Pedro Leopoldo se granjeaba la simpatía universal debido a su moderación, a su sentido realista y al respeto que dispensaba a sus colaboradores. Cuando dejó el país en 1790, después de veinticinco años de gobierno, para suceder a su hermano en el trono imperial, todos los toscanos lloraron su marcha. De igual modo Europa entera iba a lamentar su muerte inmadura dos años después, como si se tratase de una auténtica desgracia. Desde entonces la legislación leopoldina fue considerada en Toscana como la base insustituible del bienestar, de la civilización y del progreso del país. La frase «a Pedro Leopoldo no se le toca» se convirtió en un slogan favorito de la mediocridad de sus sucesores y de la nueva decadencia en que entró el país a principios del siglo XIX.

«Creí que era absolutamente bueno lo que hizo el gran duque Pedro Leopoldo en Toscana y no era bueno del todo...», escribía a Pío IX en 1862 desde su destierro en Bohemia el sobrino y sucesor Leopoldo II, destronado por los acontecimientos que habían concluido en la unificación italiana. Los aspectos discutibles de la obra de Pedro Leopoldo hay que buscarlos en la legislación eclesiástica promulgada desde 1765 a 1790 y que permaneció sustancialmente en pie hasta 1859. El joven y dinámico Príncipe se había entregado a la labor de la reforma eclesiástica con la misma energía y con el mismo dinamismo que había demostrado en otros sectores. Eran varios los motivos que le impulsaban; de ellos hemos hablado ya al ocuparnos del jurisdiccionalismo y no podemos reducirlos simplemente a la hostilidad de los ilustrados más radicales contra cualquier forma de religión positiva. Junto con el celo sincero en la promoción de una religiosidad auténtica entre el pueblo, que encontró eco favorable en gran parte del episcopado toscano, al Soberano le animaba la esperanza de resolver difíciles problemas económicos no sólo aliviando el déficit estatal con la ayuda del tesoro eclesiástico, sino remediando la situación lamentable de buena parte del clero, incorporando a la circulación, con beneficio para todo el país, los bienes inmuebles tan irracionalmente explotados. Ciertamente que no le faltó la voluntad decidida, típica de los soberanos absolutistas, de controlar la actividad interna de la Iglesia y de arrancarla de las manos, en la medida de lo posible, a una autoridad considerada como extraña al país.

No hace falta que nos detengamos en todas las reformas eclesiásticas de Leopoldo; tendríamos que repetir cuanto hemos dicho sustancialmente al trazar el cuadro general del jurisdiccionalismo. Baste con subrayar que este sistema legislativo alcanzó con Pedro Leopoldo y en Toscana su vértice, como sucedía contemporáneamente y con mayores excesos en Austria

por obra de su imperial hermano José II. El *exsequatur* y el *placet* fueron confirmados y ampliados; se limitó la censura eclesiástica y se amplió la estatal; cualquier traspaso de propiedad a favor de la Iglesia de cualquier bien inmueble y de los bienes muebles por encima de una determinada suma quedó sometido al *nihil obstat* estatal; ya después de 1773 comenzó la confiscación de los bienes de las Ordenes religiosas suprimidas.

La legislación relativa a las Ordenes religiosas apunta hacia objetivos concretos: aislar a los institutos de la dependencia de un superior que resida fuera del Estado, dándoles una organización completa dentro del país; someter su vida y su actividad a los ordinarios diocesanos para garantizar una mayor unidad a toda la actividad eclesiástica, conforme a un criterio típicamente racional; controlar rigurosamente la admisión de candidatos, evitando el peligro de profesiones forzadas (las disposiciones a este respecto son muy ingeniosas: exámenes especiales de los candidatos por parte de la autoridad civil, prohibición a los monasterios de aceptar la dote, obligando a las familias a ingresar su importe en la cuenta del hospital de la localidad, límite de edad para la admisión elevado a los dieciocho años para los varones y a los veinte en el caso de las doncellas); suprimir las instituciones superfluas o inactivas o carentes de misión al cambiar las circunstancias históricas; impedir a las Ordenes las ostentaciones inútiles de riqueza en sus ceremonias internas; dirigir los institutos femeninos hacia la vida activa, especialmente hacia la educación, favoreciendo la transformación de los monasterios en conservatorios organizados dentro de un estilo más ágil y destinándolos a la instrucción femenina.

Por lo que se refiere al clero secular, las reformas apuntaban hacia la reducción de su número; hacia la distribución equitativa de sus bienes; hacia la abolición (en la medida de lo posible) de los diezmos parroquiales, fuente de muchos ataques e impropios

de la dignidad sacerdotal; hacia la mejora en la formación del clero mediante la creación de academias eclesiásticas y con la obligatoriedad del concurso para la concesión de los beneficios. El culto quedaba regulado y purificado en la línea de las orientaciones jansenistas. Finalmente, se suprimía la Inquisición, vista con celos mal disimulados incluso por el episcopado, y se reducían las inmunidades limitando especialmente la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, cuya competencia quedó reducida desde entonces a las causas matrimoniales (no a los esponsales) y a las meramente espirituales, quitándoles el derecho de castigar con cárcel a los culpables y autorizándoles en compensación a juzgar en cualquier instancia con el fin de que no se pudiese recurrir ante un tribunal extranjero. El nuncio se quedó en Florencia como representante únicamente de un soberano temporal, el del Estado de la Iglesia, y como tal no gozaba de jurisdicción o autoridad alguna con respecto a los obispos o a los fieles. Y una vez más en este último punto el episcopado estaba de acuerdo con el gran duque, puesto que significaba la eliminación de una autoridad que suscitaba los celos de muchos pastores.

Todas estas normas combatían, efectivamente, muchos abusos y significaban un auténtico progreso, pero, al mismo tiempo, aumentaban la subordinación de la Iglesia al Estado, privándola de casi toda su libertad, y por esta razón, como ocurre con todas las reformas impuestas desde fuera y no sostenidas por un íntimo sentido religioso, así como por los presupuestos ilustrados que le servían de base, terminaron siendo escasamente eficaces. Algunas medidas materialmente justas y oportunas resultaron estériles y en parte perjudiciales. Por decirlo con la expresión gráfica de un historiador italiano, se trataba de «la intervención del César en la casa de Pedro, que envenena todo lo que toca». Muchos sacerdotes, incluso celosos, no siempre hostiles al Papa y a la Curia, tuvieron en cuenta sobre todo, si no exclusivamente, los aspectos positi-

vos de las reformas leopoldinas y saludaron con alegría el fin de muchos abusos que largos tiempos habían lamentado y combatido. Entre éstos se destacaron los representantes del jansenismo toscano e italiano, los promotores del sínodo de Pistoia de 1786, los profesores de derecho de Pavía y los amigos del círculo romano «del Archetto»... Otros, con mayor profundidad, temieron que la dependencia cada vez más estrecha del Estado paralizase las energías de la jerarquía, dispersase sus esfuerzos hacia otros objetivos y acabase, acaso en contraste con las intenciones del legislador, por mundanizarla. ¿No se hubiera repetido lo que sucedió con Enrique III, que por liberar a la Iglesia y al Pontificado de la corrupción del siglo de hierro, les había hecho rígidamente dependientes del Emperador *(Principatus in electione*, de 1046), proporcionando, eso sí, a la Iglesia en un primer momento papas más dignos, pero poniendo pronto en evidencia los inconvenientes de la falta de libertad (sobre todo una vez que el poder laico hubo pasado a manos peor intencionadas), provocando así la poderosa reacción gregoriana? No se podían combatir los compromisos mundanos y políticos del catolicismo recurriendo a otro compromiso, acaso más grave. Por eso mientras que algunos aceptaban con resignación y hasta de buen grado el sistema leopoldino, otros se emplearon a fondo en liberar efectivamente a la Iglesia de cualquier tipo de sometimiento a la autoridad civil. La lucha por la independencia de la Iglesia no dio ningún resultado positivo en el siglo XVIII, cuyos papas se vieron cada vez más humillados, pero siguió después en medio de un éxito creciente (debido también a las nuevas situaciones políticas generales) durante la primera parte del siglo XIX.

Todo lo que hemos dicho sobre Pedro Leopoldo habría que repetirlo (aunque con leves matices) hablando de José II, que procedió en todo su gobierno sin la moderación ni el tacto de su hermano. Mientras que bajo María Teresa (1740-1780) se desarrolló

gradualmente la reforma de las leyes eclesiásticas y estuvo casi siempre precedida de consultas a Roma y hasta de acuerdos mutuos, en tiempos de José, que gobernó los dominios de Ausburgo junto con su madre desde 1765 y en solitario de 1780 a 1790, el movimiento cobró un aspecto unilateral (el Emperador se guardaba muy bien de consultar a Roma), nervioso y precipitado (se habla de una verdadera lluvia ininterrumpida de leyes y de decretos que abarcan doce grandes volúmenes), abstracto y poco considerado con el carácter sobrenatural de la Iglesia, a la que se utilizaba más bien como *instrumentum regni*. Es cierto que, lo mismo que Pedro Leopoldo, José II contrajo grandes méritos en la reorganización de la administración, en el impulso dado a la economía, en la transformación del viejo Estado (que era un conglomerado de diversos feudos no del todo integrados) en un Estado moderno, centralizado y capaz de hacer frente a su vecino más peligroso: Prusia. La famosa burocracia austríaca, conocida por su exactitud un poco pedante a pesar de ser seria, es en gran parte creación suya. Hay que decir también que José II alcanzó cierto éxito, al menos entre las clases cultas, si no sucedió así entre las masas. En el campo religioso veía con simpatía las corrientes de la Ilustración católica, que reaccionaba contra la piedad, a veces tan externa y exuberante, del Barroco. Así tendía hacia un estilo más sobrio, que si bien es verdad que podía caer en el exceso de la concepción kantiana expuesta en el libro *La religión en los límites de la razón pura* (el hombre para agradar a Dios debe únicamente cumplir con sus deberes naturales; todo lo demás es una falsificación inútil), había encontrado su expresión más equilibrada en Johann Michael Sailer, animador de todo un grupo de católicos y protestantes. Pero los consejeros inmediatos y los inspiradores de José II fueron otros: el canciller Wenzel Kaunitz, ilustrado rígido y escéptico en religión; el trentino Carlo Martini, profesor de derecho en Viena, y el benedictino

Franz Stephan Rautenstrauch, a quien escuchaba el Rey en todo lo relativo a la renovación de los estudios eclesiásticos.

Podemos resumir la obra de José II en torno a cuatro objetivos precisos. Hacía falta antes que nada someter a la Iglesia al más completo control estatal y para ello hacer difíciles o imposibles las relaciones con la sede de Roma. En consecuencia, se confirmó por una parte y se amplió el *Placet* y fueron limitadas o suprimidas las inmunidades, especialmente el fuero eclesiástico; por otra se impuso a los obispos el que concediesen dispensas matrimoniales con su propia autoridad y sin tener que recurrir a Roma (así se halagaba su veleidad autonomística, a la vez que se les reducía a instrumentos fieles en manos del Estado); se prohibió la apelación a Roma y las relaciones directas con la Curia romana; se sustrajo a los religiosos de la dependencia de sus superiores romanos y se prohibió a los seminaristas estudiar en el *Germanicum* de Roma; el matrimonio quedaba bajo la jurisdicción exclusiva del Estado, que era el único que gozaba de competencia para establecer impedimentos dirimentes.

En segundo lugar, la situación económica del clero, y sobre todo de los religiosos, exigía una reorganización; para realizarla se procedió a la confiscación de los patrimonios de ciertas instituciones esclerotizadas, cuyos bienes pasaron no al Estado, sino a un fondo para el culto, que sería distribuido según las necesidades. Después vino la reforma a fondo de los estudios eclesiásticos con la creación de cuatro Seminarios generales y de ocho preseminarios, donde los alumnos tendrían que seguir un programa de estudios en el que prevalecían las disciplinas positivas, como la historia, el derecho, la Escritura y la patrística. El nuevo sistema, inspirado por el benedictino Rautenstrauch, se oponía al método escolástico de los jesuitas y significaba un progreso de gran utilidad por la cabida que daba a las ciencias positivas, pero estaba viciado

por la inspiración jurisdiccionalista de los textos y de los profesores impuestos.

Finalmente—cuarto objetivo—también la cura de almas mereció las atenciones del Emperador, que fue reorganizando a través de una serie de leyes las diócesis y las parroquias; suprimió una tercera parte de los conventos, unos trescientos (solucionando así un problema realmente preciso en un país que contaba con 64.000 religiosos y más de dos mil conventos, en muchos casos reducidos a muy pocos miembros); redujo las fiestas y reorganizó el culto. Al sacerdote se le consideraba no ya como un dispensador de la gracia, sino como un educador, un moralizador; la predicación debía antes que nada instruir, el culto se hacía cada vez más antropocéntrico y más que a glorificar a Dios tendía a corregir al hombre ayudándole a conocerse mejor.

La mayor parte del clero y del episcopado austríaco no se opuso a la voluntad del Emperador. Sólo el arzobispo de Viena, Migazzi, y el primado de Hungría, Batthyani, protestaron de alguna manera. Pío VI, en un intento de frenar las intromisiones de José II, se trasladó personalmente a Viena en la primavera de 1782. Acogido con todos los honores, logró algunas pequeñas concesiones, pero no consiguió modificar el rumbo de las reformas, que continuaron apenas sin pausa una vez ausentado el Papa. En sustancia, el viaje de Pío VI, *Peregrinus Apostolicus*, no estuvo a la altura de las esperanzas del Papa, es más, contribuyó a aumentar la confusión de las ideas, porque los honores tributados al pontífice, sus largas conversaciones, la visita a Roma de José II al año siguiente, con la cual quiso el Emperador aparentar que devolvía su cortesía al Papa, dieron la impresión de un acuerdo, por lo menos básico, entre las dos autoridades y vinieron a ratificar un argumento en el que se apoyaban los juristas austríacos para calmar los temores del clero, es decir, el consentimiento tácito del Papa a las iniciativas ausbúrgicas, favorables al bien de la

Iglesia. A la muerte de José II la oposición, que por mucho tiempo había guardado silencio, explotó con violencia de forma que en sus dos años de Imperio, Pedro Leopoldo, en contraste con la línea seguida por él mismo en Toscana, hubo de liquidar buena parte de la legislación josefina.

De todo lo que hemos expuesto sumariamente se sigue con claridad el doble rostro de la Ilustración y de las reformas que inspiraba: nos encontramos ante un auténtico progreso civil y social del que está ausente toda inspiración religiosa y que se une incluso a veces a un espíritu profundamente hostil a la Iglesia. Con todo, sería injusto olvidar los pasos tan notables que dio la sociedad durante el siglo XVIII. La instrucción se vio muy incrementada con la multiplicación de las escuelas (aunque estaban pensadas más bien para la burguesía inferior que para la masa popular, considerada todavía por los ilustrados, como Voltaire, como auténtica canalla): los métodos didácticos fueron renovados, la enseñanza se hizo más realista (¿cómo no pensar en nuestros días, tan parecidos bajo tantos aspectos al siglo XVIII, aunque sólo sea por la impaciencia y los excesos que acompañan esta nueva fase de desarrollo, por la facilidad con que se destruye y la dificultad para encontrar las nuevas estructuras?). Mientras que hasta entonces prevalecían la teología, la filosofía, el latín y el griego, ahora se da mayor importancia al derecho, a la historia, a la economía y a la estadística. El comercio, libre ahora de sus pesados vínculos corporativos, aligerado muchas veces, si no siempre, de las aduanas, se desarrolla rápidamente; la agricultura ensaya métodos nuevos y amplía su actividad en tierras nuevas, antes sin cultivar o poco rentables. Con los primeros telares de vapor hace la máquina sus tímidos pasos iniciales, sustituyendo poco a poco el trabajo humano y dando origen a la industria moderna. Pero es el Estado el que se renueva sobre cualquier otra cosa. El Estado moderno, centralista e igualitario, nace con el siglo XVIII, aunque se robustezca y se haga adulto sólo en tiempos de la Revolución Francesa. El privilegio se ve limitado, y aquí y allá, tras haber sufrido rudos golpes con las leyes contra el mayorazgo, termina por ser abolido del todo; queda renovada la administración con nuevos catastros, nuevos códigos y nuevos censos; mejora el sistema fiscal con una distribución más equitativa de las tasas entre todos los ciudadanos, incluso entre los nobles. Se desvinculan, por fin, los derechos civiles y políticos de la religión profesada por cada cual. El Estado se convierte de verdad en la casa común de todos, ya que, al menos en teoría, respeta la conciencia de cada uno. Cambia finalmente el procedimiento penal; se suprime la tortura, considerada hasta entonces el modo mejor, más rápido y más seguro de descubrir la verdad a través de la confesión arrancada al acusado; queda abolida también por doquier la pena de muerte. Se acaban, sobre todo, los procesos contra las brujas, que habían proliferado especialmente en Alemania durante los siglos XVI y XVII, sofocando las pocas voces que surgieron en contra, como la de Federico Spee, bajo una avalancha de publicaciones seudocientíficas que demostraban de manera apodíctica los horrendos delitos cometidos por las brujas, desde el comercio carnal con el demonio a los envenenamientos y a las matanzas de niños. Juristas como Bodin y Thomasius habían defendido estas tesis respectivamente en la *Daemonomania* y en las *Theses de crimine magiae*. Holanda fue la primera en terminar con los procesos a principios del siglo XVII; siguieron Suecia, a mitad del siglo, e Inglaterra al final. La superstición duró todavía en Baviera, en Suiza, en España y en Posnania, donde todavía a finales del XVIII tuvieron lugar ejecuciones de brujas. Pero las hogueras se apagaban ya y las luces de la razón empezaban a disipar las tinieblas de la superstición.

Estamos habituados a la ambivalencia del proceso histórico y no vamos a sorprendernos porque el progreso real que supone la Ilustración esté acompañado

de algunos aspectos discutibles o simplemente negativos. No hace falta que insistamos de nuevo en lo abstracto de muchas leyes, en la prisa febril con que las nuevas generaciones arruinan sin miramientos y no sólo en teoría usos y costumbres, el desconcierto que su actitud despectiva y dogmática produce en muchos, en el abismo que suele abrirse entre jóvenes y ancianos; conocemos demasiado bien esta situación porque la estamos padeciendo nosotros mismos. Pero se impone aludir una vez más a la profunda hostilidad de la Ilustración contra la Iglesia en particular y contra la religión en términos generales, a la molesta intolerancia de los apóstoles de la nueva tolerancia y a la lucha a fondo contra la Curia romana.

Esta situación, tan difícil de por sí, se hacía aún más grave y más penosa por la falta de cohesión entre los sacerdotes y del sector eclesiástico en general con el Papa. Uno de los testimonios más vivos es el del epistolario de Benedicto XIV, en el que se refleja un cuadro más bien negro: abades mundanos, escépticos, preocupados antes que nada de su carrera; un episcopado impuesto por las distintas cortes y aceptado por el Papa con extrema repugnancia y sólo para evitar males mayores; arzobispos, grandes electores del Imperio que, llegados a Roma, no se preocupaban demasiado por visitar al Papa y cuando por fin se decidían, les costaba un triunfo vestirse el hábito eclesiástico; cabildos en lucha con sus obispos, Ordenes religiosas embarcadas en interminables luchas internas; la Inquisición española que pretende la más absoluta independencia frente al Papa, apoyada por todos los obispos y cardenales del reino [2]. Y eso que Benedicto XIV (1740-1758) es quizá el pontífice más grande del siglo XVIII. Antes y después de él nos encontramos con papas anodinos, ancianos o sin experiencia de gobierno, pontificados breves como el de Inocencio XIII (1721-1724) o sacudidos por tempestades,

[2] A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari 1928) 264.

como el de Clemente XIV y el de Pío VI. La situación, desde la mitad del siglo, se hace poco menos que insostenible para la Iglesia.

El cuadro en su conjunto es sobradamente conocido y no hace falta insistir en él. Preferimos destacar algunos problemas. Es innegable, como hemos visto, que la debilidad en que se encontró la Iglesia en el siglo XVIII deriva también de la condescendencia que demostró gran parte del clero y del episcopado frente a las tendencias regalistas cada vez más pronunciadas; en España, en Austria y en gran escala también en Francia, el galicanismo eclesiástico llevaba fácilmente al galicanismo político. Por otra parte, la hostilidad contra la Iglesia no se debía más que en pequeña proporción a la estrecha alianza que existía entre el trono y el altar, que en el siglo XVIII mostraba su extrema fragilidad; en realidad era el resultado de los presupuestos inmanentistas, racionalistas y naturalistas de la Ilustración, que pretendía desembarazarse de cualquier tipo de autoridad trascendente: *écrasez l'infame*... La motivación política será más fuerte en todo caso después de la Revolución, en la primera parte del siglo XIX, debido a la nueva alianza entre las dos fuerzas. Por otra parte (y lo hemos recordado ya), los gobiernos se sentían inclinados a las reformas muchas veces con intención recta y por exigencias objetivas. Añadiremos ahora que estos gobiernos se veían empujados a una actuación unilateral ante la resistencia que mostraba la Iglesia a adaptarse a los tiempos, a desarraigar los abusos y a renunciar a los privilegios que cada vez resultaban más anacrónicos. Ya hemos dibujado, al tratar de las inmunidades, las causas de este inmovilismo y de esta obstinación históricamente inútil, además de contraproducente. La misma situación se repetirá de nuevo en el siglo XIX, al menos en Italia.

Mientras reina en torno a estos puntos una especie de acuerdo general, la historiografía contemporánea se encuentra aún dividida en el juicio sobre el alcance

de las reformas y sobre el significado del movimiento en que se inspiran: la Ilustración católica alemana. Para la tesis tradicional, que aflora todavía en la síntesis del P. Grisar, mencionada en la bibliografía y en las monumentales obras de Maas, las reformas no tuvieron más que resultados nefastos. Contribuyeron a «racionalizar» la vida religiosa, privándola de su impulso interior; sometieron casi por entero la jerarquía y el clero inferior a las autoridades civiles, convirtiendo al pastor con cura de almas en un funcionario estatal y haciendo de él uno de los pilares sobre los que, junto con la burocracia y el ejército, se apoyaba la monarquía ausbúrgica, consiguiendo con ello alejar los fieles de los sacramentos y sofocar la verdadera religiosidad, mantenida así exteriormente sobre una estructura impuesta desde arriba. El josefinismo, según esta opinión, parece que se hubiera propuesto sustancialmente transformar la auténtica Iglesia católica de Austria en una Iglesia espuria de carácter nacional, inspirada en las ideas racionalistas y filantrópicas y orientada hacia la educación, sobre todo, de las clases populares. El párroco, siempre según esta tesis, se dedicaba a explicar en sus sermones a los labriegos la vacunación, tratando de superar su instintivo retraimiento y su desconfianza, recomendaba el sometimiento a las autoridades civiles e introducía en los nuevos métodos de cultivo y abono del campo... Para ellos el anticlericalismo de los países alemanes sería en parte fruto de esta estatalización de la Iglesia, contra la que hicieron bien en luchar los papas con todas sus energías.

La historiografía más reciente se esfuerza en revalorizar la acción reformadora de los príncipes ilustrados, incluso en el campo eclesiástico, poniendo de relieve, junto al innegable e innegado móvil totalitario y económico, el convencimiento religioso sincero que llevó a la eliminación de muchos abusos y a la formación de un clero secular culto y seriamente entregado a su misión, anticipando en algunos puntos las decisiones del Vaticano II. Precisamente a las reformas de los Ausburgo-Lorena en Austria y en Italia septentrional habría que atribuir la ausencia de un anticlericalismo tan fuerte como el que conocieron Francia y la Italia centro-meridional. Y no parece que se pueda atribuir a la mera casualidad el que hasta cuatro de entre los últimos pontífices saliesen precisamente de la tierra clásica del reformismo y del josefinismo: la Lombardía y el Veneto [3].

A estas afirmaciones se podría responder fácilmente advirtiendo que las reformas se realizaron también en Toscana, donde existió un fuerte anticlericalismo, y sobre todo previniendo contra el sofisma *post hoc, ergo propter hoc*. De todas formas, si bien es verdad que los moderados se entretienen en estas afirmaciones, también lo es que los historiadores de inspiración marxista [4] van más lejos, ensalzando las reformas del siglo XVIII sin distinción como un paso decisivo hacia el progreso, hacia la civilización moderna, y presentando la lucha de los pontífices contra la legislación de José II y Pedro Leopoldo como una campaña lanzada contra el Estado y contra la sociedad moderna. Es esta una interpretación unilateral que confunde en un solo juicio dos elementos distintos e incluso opuestos del reformismo del siglo XVIII: el nacimiento del Estado moderno y el intento de una estatalización de la Iglesia.

Por otra parte, es cierto que esta misma distinción, que todavía se les escapa hoy a muchos, tampoco fue advertida siempre en el siglo XVIII. De ahí que la Iglesia se fuese endureciendo gradualmente en una actitud de condena global y, por desgracia, también de defensa puramente negativa.

La *Enciclopedia*, iniciada en 1751, durante el pontificado de Benedicto XIV, compendia el espíritu y las

[3] A. Wandruszka, *Il riformismo cattolico settecentesco... cit. passim.*

[4] A. Salvestrini, *Lettere di Pio IX alla granduchesa vedova di Toscana*, en «Studi storici», Istituto Gramsci, Roma, 6 (1965) 5-98.

tendencias de la Ilustración. Precisamente por ello resulta instructivo recordar la evolución de la actitud tomada por la Iglesia a este respecto. Este episodio viene a ser, en cierto modo, el símbolo de la línea de conducta de la Iglesia en su relación con el mundo moderno. Cuando la obra se pone en marcha, encontramos entre sus suscriptores a personas de probada ortodoxia, como Bernabé Chiaramonti, el futuro Pío VII, y entre sus colaboradores podemos descubrir algunos eclesiásticos. Estamos en 1751, bajo el pontificado de Benedicto XIV, espíritu abierto y comprensivo. La obra llevará hasta 1759 el *nihil obstat* de la Sorbona; de ello se deduce que durante mucho tiempo no habrá hostilidad abierta. Después el clima cambia y comienzan a advertirse los primeros recelos; los jesuitas, antes favorables en sus *Mémoires de Trevoux*, se encierran en una prudente reserva. Muere Benedicto XIV en 1758 y en el pontificado de Clemente XIII antes de que quedase concluida la obra es puesta en el Indice. Se produce la ruptura. Era ya manifiesto (a pesar de estar aún incompleta) el espíritu irreverente que animaba toda la obra, tras la ambigüedad de los primeros volúmenes. Era absurdo pensar en una avenencia entre el ateísmo que impregnaba la *Enciclopedia* y el catolicismo, como se había revelado imposible el intento realizado en Lucca por un arriesgado editor, Diodati, de escapar de la condena romana publicando la *Enciclopedia* con el añadido de algunas notas clarificadoras, redactadas, por otra parte, por un erudito de la categoría de Mansi [5].

[5] Mansi dejó pronto su colaboración en la *Enciclopedia*, que siguió saliendo con notas cada vez más escasas e insignificantes y con los clásicos recursos utilizados por el jurisdiccionalismo para eludir la prohibición de Roma. Por lo que se refiere a la historia de la edición de Lucca de la *Enciclopedia*, que recuerda muy de cerca ciertos intentos realizados en nuestros días para la publicación de obras juzgadas no del todo ortodoxas, y que de todas formas es significativa por la ingenua y quizá no del todo sincera esperanza de conciliar catolicismo e Ilustración, cf. S. Bongi, *L'Enciclopedia in Lucca*, en «Archivio Storico Italiano», s.III, 18 (1873) 64-90; *Secondo centenario dell'edizione lucchese dell'Enciclopedia* (Florencia 1959); E. Amico Moneti, *Gian Domenico Mansi e l'Enciclopedia*, en «Atti dell'Accademia lucchese di Scienze, lettere ed arti», n. s.II, XI (1961) 77-78. Después de la de Lucca se hicieron otras ediciones sin notas, como la de Livorno, por ejemplo.

Si la condenación de la *Enciclopedia* es algo comprensible y plenamente justificado, no deja de ser doloroso que, al conato de la Ilustración de hacer una síntesis de todos los saberes desde una perspectiva anticristiana, no hubiese sido posible enfrentar una iniciativa del mismo género, pero inspirada en los principios católicos.

Faltó a la jerarquía y al papado la tranquilidad y la seguridad psicológicas necesarias para realizar con calma esta clarificación y faltaron también cabezas que estuviesen a la altura de esta difícil tarea. No encontramos a lo largo del siglo XVIII filósofos católicos originales ni apologistas influyentes que supiesen presentar de forma convincente el dogma y captar las exigencias del siglo. Las pocas energías disponibles parecían emplearse en largas controversias internas sobre la eficacia de la gracia, sobre el probabilismo y sobre la casuística. Desde este punto de vista e indirectamente, tuvo el jansenismo una gravísima responsabilidad por haber absorbido los mejores talentos de la Iglesia en discusiones en aquel momento secundarias comparadas con el peligro más grave de la laicización de la cultura y de la sociedad; pero tampoco los adversarios del jansenismo advirtieron este peligro o, por lo menos, no supieron resistir a la tentación de atacar tesis menos peligrosas en lugar de defender lo esencial.

En conclusión, la misma gravedad del peligro, lo duro del ataque, la personalidad no siempre relevante de muchos pontífices del siglo XVIII, las divisiones internas, debidas no sólo a celos entre las distintas Ordenes, sino también a la mundanización de muchos eclesiásticos y a su condescendencia frente a las intromisiones civiles, las disputas crónicas en torno al jansenismo, la falta de decisión para desarraigar ma-

les inveterados, el nivel relativamente poco profundo de la cultura eclesiástica y de la católica en general, la ausencia de grandes científicos y de hombres de decisión son los elementos (que podrían analizarse con más amplitud y a los cuales habría que añadir algún otro) que explican suficientemente cómo y por qué se abrió y se hizo más hondo el foso entre la cultura moderna y la Iglesia, reducida, aparentemente al menos, a un vulnerable grupo de soldados atrincherados en una fortaleza difícil de conquistar, pero sin capacidad de reacción. La realidad, por otra parte, no era tan desastrosa y la reacción fue posible una vez más, aunque viniese de nuevo lentamente y a través de nuevos errores e incertidumbres, como sucede siempre en la historia.

VII

. *SUPRESION DE LA COMPAÑIA DE JESUS* [1]

1. *Premisas historiográficas*

La publicación de la traducción italiana del penúltimo tomo de la *Historia de los Papas*, de Ludwig von Pastor (1932), suscitó una breve pero viva polémica entre el P. L. Cicchitto, OFM, por una parte y, por la otra, los jesuitas Leturia y Kratz. El P. Kratz había sido uno de los colaboradores de Pastor en la redac-

[1] Entre las fuentes recordamos a G. C. Cordara, *De suppressione Societatis Jesu commentarii*, editado por G. Albertotti (Padua 1933); id., *De suis ac suorum rebus aliisque suorum temporum usque ad occasum Societatis Jesu commentarii*, editado por G. Albertotti y A. Faggiotto (Torino 1933); L. Berra, *El diario del conclave di Clemente XIV del cardinal Filippo María Pirelli*, en «Arch. Soc. Rom. St. Patria» 85-86 (1962-63) 25-319. Estudios: síntesis generales: Pastor, XVI/2; FM, 19; BT, IV, par. 194; BAC, IV, p. I, c. VIII, 301-325; NHI, IV, 107-122. Estudios particulares: en las historias de la Orden: A. Aïstrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, VII (Madrid 1925); J. March, *El restaurador de la Compañía de Jesús, b. José Pignatelli y su tiempo*, 2 vol. (Barcelona 1935-1938; el segundo volumen apareció en segunda edición en 1944; la obra existe reducida en edición italiana, Turín 1938); F. Rodríguez, *Historia da Compahnia de Jesus na Assistencia de Portugal*, IV (Porto 1950); E. Rosa, *I gesuiti dalle origini ai nostri giorni* (Roma 1914) 261-308 (y allí, 261-262, más amplia bibliografía: el tono de esta obra es francamente apologético, sin matices ni comprensión para la parte contraria, siendo el típico ejemplo de una obra superada); R. G. Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús* (Madrid ²1954) 524-580. Un aspecto marginal, pero interesante en G. Kratz, *El tratado hispano-portugués de límites de* 1750 *y sus consecuencias* (Roma 1954). Sobre la polémica historiográfica en torno a la supresión, cf. Ireneo di san Giovanni, *Clemente XIV e S. Paolo della Croce*, en «Miscellanea francescana» 34 (1934) 60-69 (tendencioso y superado); L. Cicchitto, *Il Pontefice Clemente XIV nel volume XVI/2 della storia dei papi del barone L. Von Pastor* (Roma 1934); G. Kratz-P. Leturia, *Intorno al Clemente XIV del barone Von Pastor* (Roma 1934); L. Cicchitto, *Ancora intorno al Clemente XIV del Barone Von Pastor* (Roma 1935); P. Gaetano Dell'Addolorata, *S. Paolo della Croce e la soppressione della Compagnia di Gesú*, en RSCI 13 (1959) 102-112.

ción de los últimos volúmenes y había redactado el capítulo referente al cónclave del que salió elegido Clemente XIV. Esta circunstancia parecía favorecer la sospecha de que él mismo hubiese influido en la redacción de algunas otras partes y especialmente de que el juicio definitivo sobre la supresión de la Compañía no fuese una opinión personal del historiador alemán, sino una interpolación de los jesuitas, demasiado interesados en este tema. Justificaban estas sospechas algunos errores en que incurría la traducción italiana en dos o tres puntos importantes, donde no se vertía con absoluta fidelidad el original alemán y, sobre todo, la ausencia de una indicación clara por parte de Pastor o de la casa editora sobre el número de colaboradores y la extensión efectiva de su contribución. La polémica ayudó a aclarar todas las dudas que habían surgido. Los responsables de la edición precisaron finalmente qué partes de los últimos volúmenes de la *Historia de los Papas* habían sido redactadas por otros y no por el propio Pastor (en realidad resulta extraño el que faltase una indicación en este sentido, a menos que se admita, y para ello parece haber serios indicios, que a Pastor no le gustó que se diesen); se reconocieron concordemente los límites de los últimos volúmenes de la obra (cierta desigualdad en el desarrollo de los diversos pontificados, defectos de estilo y repeticiones, aumento del número de colaboradores, entre los cuales, incluso para los pontificados de Clemente XIII y Clemente XIV, se incluyó a un jesuita, cuando hubiese sido mejor prescindir de él para evitar las discusiones sobre la objetividad de la reconstrucción; algunas lagunas en el cuadro general, silenciando ciertas circunstancias que atenúan la responsabilidad del Papa, la falta de consulta a algunos archivos, como, por ejemplo, a los conventuales). Con todo, la polémica sirvió para establecer la paternidad efectiva de Pastor sobre las partes de mayor importancia, como el juicio sobre Clemente XIV (paternidad que, por otra parte, quedó confirmada con la confrontación de los originales donados por Pastor a la Biblioteca Vaticana), la autenticidad del precioso material de documentación y la plena responsabilidad con que el historiador, ya próximo a su muerte, había formulado su juicio negativo sobre Clemente XIV. Si apareciesen nuevos documentos inéditos, lo que siempre es posible, no podrían añadir ya muchas novedades ni modificarían sustancialmente el juicio de la Historia.

2. *Causas de la hostilidad contra la Compañía de Jesús*

A lo largo de dos siglos de apostolado habían tenido que vérselas los jesuitas con muchos enemigos en una lucha que tanto por una parte como por la otra no siempre se había mantenido dentro de los límites de la caridad. Entre los adversarios más rabiosos, encontramos en primera línea a los jansenistas que, fuertemente marcados por la Compañía, contraatacaban con una propaganda virulenta contra ella, utilizando, sobre todo, las columnas de *Nouvelles Ecclésiastiques*. Los jesuitas, por su parte, habían hecho más de una vez de cualquier cosa una tragedia, haciendo pasar por jansenistas a escritores completamente ajenos a cualquier simpatía hacia el *Augustinus* y culpables únicamente de no compartir el molinismo o el probabilismo, que de tiempo atrás eran como las tesis oficiales de la Compañía. Así el jesuita francés Dominique de Colonia (1660-1741), en su *Bibliothéque Janséniste* (1722) [2] había señalado como jansenistas a varios escritores que nada tenían que ver con este movimiento. La obra suscitó reacciones muy fuertes y fue pues-

[2] Dominique de Colonia SJ, *Bibliothèque Janséniste, ou Cathalogue Alphabétique des principaux livres Jansénistes, Quesnellistes, Baianistes ou suspects de ces erreurs avec un traité dans lequel les cents et une propositions de Quesnel sont qualifiées en détail, avec des notes critiques sur les véritables auteurs de ces livres, sur les erreurs qui y sont contenues et sur les condemnations qui en ont été faites par le Saint Siège ou par l'Église Gallicane ou par les évêques diocésains* (Lyon 1722).

ta en el Indice por Benedicto XIV en 1749. Otra fuente de agudas hostilidades había sido la cuestión de los ritos, sobre la que volveremos a hablar, dada su importancia: los adversarios de la Compañía acusaron a los jesuitas, no sin una deliberada exageración, de admitir en sus misiones ritos idolátricos y a la vez, y esto con algún mayor fundamento, de no obedecer las directrices de Roma establecidas sobre este punto. El mismo Benedicto XIV manifestó en más de una ocasión su irritación contra la Orden por tal motivo y probablemente se refería a los jesuitas cuando en la condenación definitiva de los ritos chinos, publicada en 1742, hablaba de *inoboedientes et captiosi homines* que rehusaban cumplir las disposiciones ya promulgadas por Roma a este respecto. Ciertamente los jesuitas habían procurado en este asunto el apoyo del Rey de Portugal. Pero no era esta la única causa del conflicto. Profesores y rectores de Universidades reaccionaban de vez en cuando con irritación ante el monopolio educativo que demostraba, acá y allá, la Compañía. Por otra parte, no faltaron tampoco intemperancias por parte de algún que otro jesuita. Precisamente, hacia la mitad del siglo XVIII, dos jóvenes escritores, Cordara y Lagomarsini, habían provocado un buen conflicto al herir a personas muy autorizadas en sendos opúsculos publicados a escondidas de la habitual censura interna de la Orden. A la irritación por el crédito de que disfrutaban algunos jesuitas en todas partes, en la Curia, en la Corte, en la buena sociedad y en las familias, se sumaban las controversias doctrinales sobre el probabilismo y sobre otros puntos que acabaron por determinar la creación de un verdadero frente único antijesuítico, cuyos centros principales radicaban en Roma y en España. El general de la Orden escribía en 1742: *Maxima... laboramus inopia habendi hic minimum amicum qui aure, gratia, atque auctoritate apud Sanctissimum gaudeat, quique rerum nostrarum curam aliquatenus gerere et verbum aliquod in casu necessitatis pro nobis loqui non vereatur.* La oposición juntaba en Roma al secretario de Estado de Clemente XIII, cardenal Archinto, al cardenal Passionei, prefecto del Indice; a Marefoschi, prefecto de Propaganda; Orsi, Spinelli, Neri, Corsini, al general de los agustinos, Vázquez, y a los amigos del círculo filojansenista del palacio Cordini y de la Chiesa Nuova. El mismo Benedicto XIV, como hemos visto, no era lo que se dice un entusiasta del comportamiento de los jesuitas.

De todas formas, hay que tener en cuenta que por más que estuviese difundida esta aversión, nunca hubiera abocado a la supresión de la Compañía de no sumarse a ella una fuerza mucho más temible, la de las Cortes borbónicas. Por diversas razones que iremos viendo en la exposición de los hechos, y sobre todo por la persuasión de que la Compañía constituía un serio obstáculo, quizá el más fuerte, para sus intentos jurisdiccionalistas, los Borbones y sus ministros ilustrados lanzaron una guerra sin cuartel contra la Compañía, que terminó finalmente con su extinción. También es cierto que muchos príncipes, desde María Teresa de Austria a Catalina de Rusia, buena parte del episcopado, de los cardenales y del clero eran favorables a los jesuitas; pero los de la oposición, aunque limitados a una minoría dentro de la Iglesia universal, por lo que se movían y amenazaban, producían la impresión de ser gran mayoría. En cualquier caso, formaban una fuerza de presión más selecta, más organizada y más peligrosa.

3. *La expulsión de Portugal*

Un hecho inesperado dio un nuevo rumbo a la campaña antijesuítica. En 1750 los indios recogidos por los jesuitas en las «reducciones» del Paraguay, se sublevaron contra España. La revuelta era el resultado de un pacto acordado entre Portugal y España (Tratado sobre los límites), en virtud del cual España pasaba a adquirir un sector de la ribera zquierda del Río de la Plata, frente a Buenos Aires, cediendo, en

cambio, un territorio más vasto, es decir, una buena parte de las «reducciones». Los indígenas, obligados por los españoles a abandonar los campos que trabajosamente habían cultivado durante decenios, perdieron la cabeza y tomaron las armas (1754). La rebelión, carente de cualquier posibilidad de éxito, fue dominada inmediatamente y a los misioneros jesuitas se les acusó de haber fomentado la rebelión. Ellos, en realidad, habían hecho todo lo posible por disuadir a los indios, aunque no fuese más que por las fuertes presiones no exentas de amenazas, de que fueron objeto por parte de un visitador expresamente llegado desde Roma. A pesar de ello, la propaganda antijesuítica aprovechó la ocasión a fondo. Nuevas dificultades surgieron tres años más tarde en el Brasil septentrional y en Maranhao y los jesuitas tuvieron que abandonar aquella región. Desde Lisboa el nuncio Acciaiuoli culpaba a la Compañía.

En Roma, entre tanto, y en la primera mitad del siglo XVIII se habían sucedido diversos papas. Tras el largo pontificado de Clemente XI, Albani (1700-1721), habían pasado más bien rápidamente y sin demasiado éxito Inocencio XIII (1721-1725), Benedicto XIII (1725-1730) y Clemente XII (1730-1740), a los que siguió Benedicto XIV (1740-1758), el pontífice ciertamente más notable del siglo XVIII y quien levantó por cierto tiempo el prestigio del pontificado, más bien humillado. A su muerte, tras el veto puesto por las potencias católicas a los candidatos de los «zelanti», Spinelli y Cavalchini, fue elegido el veneciano Carlo Rezzonico, Clemente XIII (1758-1769), de sentimientos rigurosamente eclesiásticos, pero débil y muy manejable para los que estaban a su alrededor. El mismo año ocurría la elección del nuevo general de la Compañía de Jesús, Lorenzo Ricci, que la gobernó hasta su supresión. Sobrino del obispo de Pistoia, Escipión Ricci, pero de carácter muy distinto, el nuevo superior general era un hombre piadoso, simple, ajeno a la política y a cualquier tipo de intriga. A no pocos jesuitas

de la época les pareció incapaz de captar y de resistir los ataques que ya se multiplicaban contra su Instituto. Puede que el juicio fuese demasiado severo, pero aunque se ajustase a la realidad histórica, nos consolaríamos de buen grado que el hecho de que la Compañía de Jesús, cuyo sólo nombre alarmaba por aquellos años a las Cortes europeas evocando posibles conatos subversivos, estuviese gobernada por un individuo que no veía otra salvación que el recurso a la oración y que así se lo encarecía a sus súbditos.

Mientras tanto en Portugal había conquistado una autoridad absoluta el primer ministro del rey José I Manuel, Sebastián Carvalho, marqués de Pombal, notable estadista, pero embebido de los principios protestantes e ilustrados y totalmente contrario a los jesuitas por el asunto de las «reducciones» y por la preponderante influencia que ejercían en la Corte. En 1758 el omnipotente ministro pidió y consiguió de Benedicto XIV que los jesuitas se sometiesen a una visita apostólica, que realizaría el patriarca de Lisboa, cardenal Saldanha. Este se apresuró a prohibir a todos los padres la predicación y la confesión. Lo peor ocurrió en 1759: como consecuencia de un atentado contra el Rey, los jesuitas, acusados de complicidad, vieron confiscados sus bienes y pocos meses después, a pesar de las protestas de Clemente XIII, que acababa de subir al pontificado, fueron expulsados del reino y de sus colonias los que eran extranjeros y se les envió, carentes de todo, a los Estados Pontificios, mientras eran encarcelados los portugueses. Para justificar esta actuación fueron amañados a toda prisa algunos procesos y 81 jesuitas, entre ellos el anciano predicador italiano Malagrida, fueron ajusticiados por alta traición y herejía.

4. *La dispersión en Francia*

En Francia los jesuitas desarrollaban una intensa actividad pastoral, educativa y científica, oponiendo a «Nouvelles Eclesiastiques», órgano del jansenismo,

sus «Mémoires de Trevoux». Naturalmente tenían muchos enemigos y no sólo entre los jansenistas, sino también entre los ilustrados e incluso entre los miembros del gobierno. Los más rabiosos eran el ministro Choiseul y la favorita de Luis XV, marquesa de Pompadour. Tampoco iba a faltar en Francia, como en Portugal, un incidente que agravaría la situación. El P. Lavallete, ecónomo de la misión de Martinica, se había entregado al comercio y, arruinado por las dificultades que surgieron con la guerra de los siete años entre Francia e Inglaterra (1756-1763), se había cubierto de deudas y tuvo que declararse en quiebra. El P. Lavallete fue expulsado de la Orden, que, contra la decisión de los jueces, se negó a pagar las deudas contraidas por el ecónomo, apelando contra la sentencia y apoyándose en una interpretación favorable de la ley. Los resultados no fueron positivos: el Parlamento de París confirmó la condena, se arrogó el derecho de examinar las constituciones de la Compañía, condenó diversos escritos de jesuitas, prohibió los ingresos en la Orden y le limitó los permisos de tener escuelas.

Los intentos que se hicieron por salvar a la Compañía de la ruina definitiva pueden calificarse de febriles. Mientras que la mayoría del episcopado francés, y a su cabeza el arzobispo de París, Christophe Beaumont, supo defenderla con valentía, el Rey mismo trató de llegar a un compromiso, proponiendo la creación de una rama autónoma de la Orden sometida a un vicario con poderes especiales. La idea fue rechazada por el propio Clemente XIII: *sint ut sunt, aut non sint*. Fracasados estos intentos, en agosto de 1762 el Parlamento parisiense, seguido inmediatamente por otros parlamentos, ordenó la disolución de la Compañía en Francia. El instituto quedaba declarado como un peligro para el Estado por ser contrario a las libertades galicanas y a la autoridad episcopal; con todo, los jesuitas podían quedarse en el país como sacerdotes seculares con la condición de que suscribiesen

los artículos galicanos e interrumpiesen toda relación con sus antiguos superiores. El Rey, incapaz de oponerse al Parlamento, ratificó sus decretos en 1764.

Los jesuitas franceses, que poco antes habían tenido un momento de debilidad, adhiriéndose a los principios de 1682, recuperaron en esta ocasión su dignidad: únicamente cuatro padres aceptaron las condiciones que se les imponían para permanecer en el país. Entre tanto Clemente XIII salió en 1765 en defensa de los perseguidos con la bula *Apostolicum Pascendi Munus*, que refutaba las acusaciones y destacaba los méritos de la Compañía. La intervención de Clemente XIII, acogida con desprecio por el Parlamento y por los filósofos, no consiguió anular el pasado ni impedir la continuación de la lucha que ya se iba extendiendo a otras Ordenes religiosas, sometidas a una comisión de reforma y amenazadas en su existencia misma por diversas imposiciones.

Podía ya decirse que la batalla sostenida por la más grande entre las naciones católicas contra los jesuitas *se convertía en el preludio y en el símbolo de una* campaña mucho más vasta: se trataba de la guerra de la cultura, de la filosofía y de las luces contra el oscurantismo y contra la reacción.

5. *La expulsión de España*

La noche del 31 de marzo de 1767, súbitamente, todas las casas de los jesuitas en España fueron rodeadas por la tropa, los padres fueron arrestados, transportados al puerto más próximo, embarcados y el 2 de abril expulsados del reino y enviados a Civitavecchia. La decisión había sido mantenida en secreto hasta el último instante e incluso en el momento de la ejecución se declaró que el Rey «se había movido por razones de gran peso, en la conciencia y en la obligación de mantener la obediencia, la paz y la justicia en su pueblo y por muchas otras graves razones, justas y exigentes que él guardaba en su real pecho». La fórmula había sido arbitrada hábilmente para evitar

una súplica de investigación por parte del Papa y para comprometer directamente el prestigio del rey Carlos III obligándole moralmente a no retroceder.

Con todo, podemos señalar por lo menos algunas de las razones «ocultas en el real pecho» de Carlos. A los movimientos generales de oposición a la Compañía se unía la hostilidad de algunos ministros, especialmente de Aranda y de Campomanes, las presiones de Vázquez, general de los agustinos, del ministro de Nápoles, Tanucci (Carlos III había sido rey de Nápoles antes de subir al trono español) y la situación embarazosa en que se encontraba el gobierno ante el malestar creciente entre el pueblo, producido por el desajuste económico y las novedades introducidas a toda prisa para imitar a los Estados más avanzados, sin tener en cuenta las tradiciones locales y sin permitir la necesaria libertad ni siquiera en el modo de vestir. De hecho un año antes de la expulsión de los jesuitas había estallado en Madrid una revuelta llamada «el motín de los sombreros», porque surgió ante la prohibición de usar la capa y el sombrero tradicionales, que habría que sustituir por la peluca y el tricornio. Desde aquel momento empezaron a hacerse investigaciones secretas sobre el comportamiento de los jesuitas, que culminaron en el decreto del 27 de febrero de 1767, ejecutado el 31 de marzo siguiente. No hay que excluir tampoco el que se quisiese distraer a la opinión pública presentando a los jesuitas como responsables de los males de la nación, dentro de una táctica seguida a menudo a lo largo de la historia, desde los tiempos de Nerón y del incendio de Roma.

Los jesuitas expulsados no fueron recibidos en Civitavecchia por Clemente XIII, que quiso de este modo manifestar su disgusto por el comportamiento del Rey de España, que de un día para otro arrojaba en las costas de un Estado extranjero a centenares de personas. Pero la protesta de Clemente la pagaron los expulsados, obligados a buscar refugio en Córcega.

Sólo más tarde, cuando en 1768, como consecuencia de la cesión de la isla a Francia por parte de Génova, se expulsó de la isla a los exiliados, fueron por fin recibidos en los Estados Pontificios. Casi al mismo tiempo las otras cortes borbónicas, ligadas por un pacto de familia, imitaron la política española: entre 1767 y 1768 fueron expulsados los jesuitas de Nápoles, de Parma y de Piacenza. Incluso Malta los expulsó en 1768. Entre tanto, las fuertes protestas de Clemente XIII contra algunas de las leyes antieclesiásticas promulgadas por Parma determinaron ciertas represalias contra la Santa Sede: Francia, como de ordinario, ocupó Avignon y Nápoles Benevento. De este modo si el Papa quería recuperar sus tierras tendría que pagar el precio de suprimir la Compañía de Jesús. La petición oficial de supresión le fue presentada al Papa por España en enero de 1769. Clemente, quebrantado por las preocupaciones, murió unos días después.

6. *Clemente XIV y la supresión*

En el cónclave, que se abrió en febrero y duró tres meses, estuvo la cuestión de los jesuitas en el meollo de los compromisos para la elección de un nuevo Papa. Los cardenales, sobre todo por las presiones de España, se pusieron finalmente de acuerdo en la persona de Lorenzo Ganganelli, que con su conducta reservada y un poco ambigüa había sabido concitar las esperanzas de entrambos partidos opuestos. Piadoso y no falto de cultura, manifestó en seguida deseos de recuperar la benevolencia de las Cortes con la política condescendiente que ya había seguido Benedicto XIV. En realidad distaba mucho del talento de su predecesor (no sólo desde el punto de vista cultural); era débil y se resistía a tomar actitudes netas, fuese por su falta de resolución o con el ánimo de conquistar así a sus oponentes. Amigo en otros tiempos de los jesuitas, había ido luego alejándose de ellos. Durante el cónclave se había limitado a decla-

rar que el Papa, salvando la prudencia y la justicia y con tal de que observase las prescripciones canónicas, gozaba de plena autoridad para suprimir la Compañía de Jesús. Una vez elegido, se encontró en seguida ante nuevas y más fuertes presiones borbónicas. Las esperanzas de las Cortes iban creciendo contando incluso con que el nuevo Pontífice, poco feliz en la elección de sus colaboradores, se había rodeado de elementos infieles y venales, aunque, desconfiado como era hasta la saciedad bien por temperamento o por las frecuentes violaciones del secreto de oficio, no se sinceraba ni con sus íntimos, prefiriendo obrar por sí mismo antes que apoyarse en los cardenales o en el episcopado. Desde el 12 de julio de 1769, pocas semanas después de su elección, Clemente XIV prometió de palabra al cardenal Bernis, embajador del Rey de Francia, suprimir la Compañía de Jesús, pidiendo únicamente que se le dejase el tiempo suficiente. Una promesa análoga, bastante clara, se la repitió al Rey de Francia en carta del 25 de septiembre, y de manera explícita e incondicional en carta del 30 de noviembre a Carlos III. A pesar de todo ello, resistió todavía durante tres años a las fuertes presiones de los soberanos, aprovechando la falta de coordinación entre las Cortes y sus embajadores en Roma, limitándose a tomar alguna que otra medida contra los jesuitas. El P. Ricci, general de la Compañía, en su piedad y bondad, acabó por interpretar tales medidas como una táctica usada por el Papa para evitar decisiones extremas, es decir, como un recurso para salvar a los jesuitas. Y no es que esto fuese del todo imposible, dada la psicología tan compleja de Ganganelli. Pero la llegada a Roma en julio de 1772 del nuevo embajador de España, Moñino, diplomático de excepcional firmeza y habilidad, que sustituía a Azpuru, hombre débil y tan enfermo que murió poco tiempo después, puso al Papa en un grave compromiso. Moñino consiguió en seguida la plena colaboración del representante de Francia, cardenal Bernis, que amenazó al

Papa con la supresión de todas las Ordenes religiosas. Tras varias audiencias larguísimas, Clemente XIV se rindió por fin el 29 de noviembre de 1772, ordenando que se preparase el breve de supresión. La orden la cumplió Zelada, uno de los enemigos más encarnizados de los jesuitas, sobre la base de un esquema preparado por el propio Moñino. El borrador estaba listo para los primeros días de enero.

El último apoyo de la Compañía, María Teresa de Austria, se hundió cuando Francia puso como condición para el matrimonio de María Antonieta con el Delfín el que abandonase a los jesuitas a su suerte. El 21 de julio de 1773 firmó Clemente XIV el breve *Dominus ac Redemptor*. No está demostrado que san Pablo de la Cruz animase al Papa a dar este paso, como se ha venido diciendo; es más, parece demostrado que no tuvo nunca contactos con el santo en torno a este asunto, si bien es verdad que éste esperaba poder eventualmente suceder a los jesuitas en el uso y administración de algunas de las iglesias que tenían en Roma. El breve pontificio, tras recordar las acusaciones que se hacían a la Compañía desde distintos frentes, sin entrar en la cuestión, apela (para justificar la decisión) a la necesidad de una paz duradera que será imposible alcanzar mientras exista la Compañía, y al propio interés de sus miembros, que así podrán emplearse con mayor fruto en otros diversos ministerios.

La supresión se realizó en Roma el 16 de agosto, y todas las casas de los jesuitas fueron acordonadas por los soldados. El general de la Compañía, P. Ricci, fue detenido en la casa generalicia de la Plaza del Gesú y llevado a la prisión del Castillo de Sant' Angelo, donde se abrió un simulacro de proceso, interrumpido en breve por la inexistencia de los cargos que se le imputaban. Con todo, Ricci siguió en la cárcel. Pío VI, que sucedió a Clemente XIV, muerto en septiembre de 1774 catorce meses después de la publicación del breve *Dominus ac Redemptor*, le hubiese dado la liber-

tad probablemente, pero antes murió el propio general en 1775. En su lecho de muerte manifestó una vez más la inocencia de la Compañía y la suya personal, añadiendo, incluso, que ratificaba su limpieza personal únicamente para que no quedase sombra alguna de sospecha sobre su Orden [3].

En el resto de las ciudades tenía que ser aplicado el Breve gradualmente, puesto que, por excepción dentro de la praxis canónica habitual, entraba en vigor no al publicarse en Roma, sino una vez promul-

[3] Aunque se trate de una cuestión del todo secundaria, quizá no sea inútil con fines metodológicos confrontar los diversos juicios sobre el comportamiento de los jesuitas en el momento de la supresión. Cf. E. Rosa, *I gesuiti dalle origini ai nostri giorni* (Roma ^{3}1957) 287: «Niuna voce di ribellione, niun moto di protesta contro l'autorità del Pontifice neppure negli scritti più caldi di qualche gesuita focoso... molto meno tentativi di una resistenza collettiva». En el sentido opuesto se expresa el manual de Bihlmeyer-Tüchle, IV, par. 194, al final: «Una parte de los jesuitas se adaptó de mala gana a su suerte. El Papa mismo tuvo que sufrir ataques y ultrajes todo lo contrario de católicos». En el mismo sentido A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia...*, 266: «... La rebeldía y la resistencia de muchos ex jesuitas, que en otras circunstancias hubiese perjudicado enormemente la fama de la extinguida Compañía y levantado un obstáculo para su resurrección demostrando la escasa fidelidad y la obediencia limitada de los que quisieran ser fidelísimos al Papa, pero que aman a su Instituto mucho más que al papado...». En realidad, exageran tanto Jemolo como Rosa, que en toda su historia aparece dominado por la preocupación apologética que imperaba en su tiempo, explicable, entre otras cosas, por influencia de la reacción antimodernista. Más equilibrado se muestra Bilhmeyer-Tüchle. La Compañía de Jesús, en conjunto, se sometió (el caso de los jesuitas de la Rusia blanca está jurídicamente justificado por la no publicación del Breve, celebrada, por supuesto, con alegría por aquellos padres). Con todo, no faltaron graves críticas en cartas, que en ocasiones fueron a parar a otras manos y que no siempre, de intento o involuntariamente, fueron mantenidas en secreto. Por otra parte, a pesar de la prohibición de la Santa Sede fueron publicados algunos opúsculos apologéticos, casi siempre anónimos, pero probablemente obra de ex jesuitas. En este campo destacó Borgo. Cf. *Briefe wegen der Verfolgungen der Gesellschaft Jesu in Portugal*, en MURR, «Journal der Kunstgeschichte», 7 (1779) 280-292.

gado en cada una de las diócesis. Esta disposición obedecía al deseo de tutelar con mayor eficacia los bienes de la Compañía y defenderlos de manos rapaces. Esta circunstancia y la prohibición de que se promulgase el documento por parte de Catalina de Rusia, permitió que sobreviviese un pequeño grupo de jesuitas polacos con la aprobación primero oral y luego escrita de Pío VI.

De este modo se convirtió este reducido grupo en el *trait-d'union* entre la antigua Compañía y la que restableció Pío VII en 1814, pocas semanas después de su regreso a Roma, mediante el breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. La supresión de la Compañía fue considerada desde el primer momento como una victoria de la Ilustración. Del mismo modo, su renacimiento, una vez pasado el torbellino revolucionario, fue interpretado como una sólida garantía frente al liberalismo anticlerical; pero, dada la estrecha conexión existente en la realidad política del momento entre el anticlericalismo y las reformas político-sociales derivadas de exigencias objetivas apoyadas por los soberanos católicos absolutistas, fue considerado, al mismo tiempo, como un signo del auge que nuevamente tomaban en la Curia las tendencias conservadoras. Y no es que este juicio fuese del todo inexacto. Por esto precisamente, Consalvi, que entendía mejor que nadie los signos de aquellos tiempos y que de buen grado hubiese introducido diversas reformas en el Estado de la Iglesia, no vio con demasiado entusiasmo el resurgimiento de la Compañía, que él dentro de su prudencia hubiese aplazado para tiempos mejores.

7. *Juicio sobre la supresión de la Compañía de Jesús*

Hoy se admite comúnmente que la supresión de la Compañía de Jesús constituyó para la Iglesia y para el papado una grave derrota. Realmente fue como la culminación de una serie de humillaciones y de ataques por parte del regalismo jurisdiccionalista. Se

está también de acuerdo en reconocer los daños gravísimos que se derivaron de esta decisión, y no tanto en Europa cuanto en las misiones, que de pronto se vieron privadas de un número ingente de sacerdotes activísimos. Hay que recordar, no obstante, que las misiones se hubiesen visto igualmente perjudicadas al producirse la Revolución Francesa, que liquidó prácticamente todas las Ordenes religiosas, obligándolas a empezar de nuevo de la nada después de 1814. Se admite también unánimemente que todas las culpas reales de los jesuitas en conjunto no constituían de por sí motivo suficiente para la supresión. Los jesuitas habían pagado igual que los demás su tributo al espíritu del siglo y podían haberse alejado en algún momento o lugar de su primitivo fervor, pero en general no eran peores que cualquier otro instituto religioso. El verdadero problema que sigue dividiendo aún hoy a los historiadores consiste en la conducta de Clemente XIV. ¿Obró el Papa con prudencia o fue débil y excesivamente condescendiente? Los defensores de los jesuitas, como el P. Kratz, no juzgan serias las amenazas lanzadas por las Cortes borbónicas de provocar un cisma, reprochan al Papa su actitud enigmática y su desinterés por la suerte de las víctimas, subrayan que algunas potencias seguían siendo favorables a los jesuitas y recuerdan que Clemente XIV se ató sin demasiada dificultad, y a poca distancia de su elección, con promesas explícitas hechas a las Cortes. Los partidarios del Papa sostienen, en cambio, que no quedaba otra solución posible ante la voluntad de los Borbones, decididos a todo; poco en cuenta se podía tomar a Austria, invadida por el febronionismo y dispuesta a ceder por motivos totalmente ajenos al problema. Recuerdan además todos los intentos de aplazamiento hechos por el Papa y la táctica que siguió (por extraña que fuese) para evitar la decisión extrema. Mientras se apoyan los primeros en la autoridad de Pastor, insistiendo en que el juicio final negativo sobre Clemente XIV fue formulado por el mismo

autor de la monumental *Historia de los Papas*, y por otros, con plena responsabilidad, los segundos se basan en ciertas frases pronunciadas por san Alfonso María de Ligorio y por san Pablo de la Cruz en favor de Clemente XIV. Hay que advertir que se puede compartir o no el juicio de Pastor, pero no se puede otorgar realmente demasiada importancia histórica a unas palabras pronunciadas por dos santos que vivieron en medio de la tempestad, ya que su delicadeza, su preocupación por no aumentar las dificultades en que el Papa se encontraba y la natural falta de distancia con respecto a los hechos, disminuyen el valor de tales opiniones.

En resumidas cuentas, parece que el Papa fue efectivamente más bien débil, pero hay que añadir que las circunstancias eran extremadamente difíciles y que sólo una fibra como la de Gregorio VII hubiese podido, si no evitar, sí al menos aplazar la derrota del papado. Una ruptura entre la Iglesia y el Estado no parecía posible, y la Santa Sede no estaba, por otra parte, preparada para ello. Sólo después de la Revolución Francesa se le abrirán a la Iglesia otros caminos que le garanticen mayor libertad.

Merece, con todo, la pena de dejar constancia que la supresión de la Compañía se debe explicar históricamente en el contexto general de la época; representa realmente el primer acto de un gran drama, que se continuará con la supresión de todas las Ordenes religiosas y culminará con la detención y deportación del propio Papa. La misma mentalidad que había favorecido el asalto final a los jesuitas abrió el camino a la revolución y lanzó más tarde sus golpes contra la jerarquía y contra el papado.

VIII

PROBLEMAS MISIONALES DE LA EPOCA [1]

Ante la imposibilidad de tratar con mayor amplitud este tema, a pesar de que sea tan vivo y lleno de interés, nos limitaremos a algunos apuntes sobre los puntos más neurálgicos.

[1] *Bibliografía esencial.* A) Guía bastante útil para orientarse en la copiosa bibliografía sobre la historia de las misiones es la obra de A. Santos Hernández, *Bibliografía misional*, II, *Parte Histórica* (Santander 1965; 3.600 voces, divididas sistemáticamente, aunque falta bibliografía sobre varios problemas). Cf. también *Bibliotheca Missionum*, 26 vol. 1916-1967; R. G. Villoslada, *Los historiadores de las misiones. Origen y desarrollo de la historiografía misional* (Bilbao 1956) 154.

B) Recordemos; entre las fuentes: la copiosa documentación conservada en el archivo de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (cf. N. Kowalsky, *Inventario dell'archivo storico della S. Congr. P. F.*, Roma 1961); las decisiones de la S. C. de Propaganda Fide: *Collectanea S. Congreg. de P. F., nec non aliorum S. Congreg. Rom. ad usum missionariorum* (Civitas Vaticana 1939). Fundamentales para varias cuestiones son los volúmenes editados en Roma entre 1945 y 1968 por el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús: *Epistulae S. Francisci Xaverii*, 2 vol.; *Documenta Indica*, 10 vol.; *Documenta Antiquae Floridae; Monumenta Peruana*, 4 vol.; *Monumenta Brasiliae*, 4 vol.; *Monumenta Mexicana*, 2 vol.; en preparación los volúmenes sobre el Japón, sobre las Molucas, China, Las Filipinas, California, Paraguay y Canadá.

C) *Manuales.* Está ya superado el viejo manual de J. Schmidlin, *Manuale di storia delle missioni cattoliche* (Milán 1928). Síntesis más recientes: F. X. Montalbán, *Manual de historia de las misiones* (Bilbao 1952); S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 vol. (París 1956-1958; para los siglos XVI-XVIII, vol. I y II: en la misma obra, bibliografía fundamental). Sobre las misiones de la América Latina, cf. L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas* (Madrid 1965); A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid 1965). Una visión interesante desde el punto de vista de un asiático no católico en K. M. Panikkar, *Storia della dominazione europea in Asia dal Cinquecento ai nostri giorni* (tr. ital. del orig. alemán, Turín 1958). Utilísimo, A. Freitag, *Atlas du monde chrétien. L'expansion du christianisme à travers les siècles* (París-Bruselas 1959).

1. *Carácter de la colonización portuguesa, española y anglosajona* [2]

a) La colonización portuguesa en Asia.

Los portugueses ni siquiera quisieron intentar la penetración en el interior del continente asiático para lo que les hubiesen faltado las fuerzas necesarias y se propusieron únicamente la creación de una red de estaciones comerciales, situadas estratégicamente, a las que afluían desde el interior las mercancías deseadas y desde donde zarpaban cada año para Portugal las expediciones navales. El comercio estaba sometido a un rígido monopolio estatal que se ejercía por medio de adjudicaciones o contratas. Ante este planteamiento resultaba imposible ejercer influjo alguno sobre las culturas de la India y de Malasia, que ni siquiera fueron rozadas por la cultura europea, siempre extraña a aquellos países.

b) La colonización española.

Cuanto de ella digamos vale también sustancialmente para la colonización portuguesa en Brasil. España no se limitó a situarse en las costas, sino que desarrolló sistemáticamente y con éxito una penetración hacia el interior. Tampoco cabe decir que se ciñese a explotar y a hacer suyas las considerables riquezas dispersas en el inmenso continente (aquel oro buscado afanosamente por Colón, a quien la Providencia parecía haberle reservado un triunfo real y un aparente fracaso), sino que desarrolló una auténtica labor educadora, dando origen en la América centromeridional a una nueva cultura. Los conquistadores de las primeras generaciones y los funcionarios que

[2] Cf. especialmente L. Hancke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle* (París 1957, tr. del inglés); E. E. Rich, *L'Europa e l'America del Nord*; J. Regla, *La Spagna e il suo Impero*; V. M. Godinno, *Il Portogallo e il suo impero*; J. B. Harrison, *I contatti tra Europa e Asia*, en *Storia del mondo moderno* (Cambridge University Press, V, Milán 1968) 420-532; R. Konetzke, *America centrale e meridionale. I. La colonizzazione spagnola e portoghese* (Milán 1968).

llegaron en los siglos sucesivos no se limitaron a trasplantar más allá del Océano las instituciones y las costumbres del viejo continente, sino que crearon toda una cultura latino-americana, llena de originalidad, al fusionar los elementos europeos con los indígenas. Fue una tarea de trascendencia universal, desarrollada de manera sustancialmente positiva, a pesar de que haya que registrar en ella lagunas graves, sombras y hasta culpas lamentables. Los resultados están todavía a la vista. Cualquier juicio objetivo sobre la colonización española, vista casi siempre a través de un filtro sombrío, debe tener en cuenta este éxito histórico. Es cierto, como ya queda dicho y se verá, que no faltaron culpas (y aun muy graves), tanto en la primera conquista como en la colonización posterior. Los conquistadores cometieron a veces tremendas crueldades (incluso en nombre de la Cruz), y en los decenios siguientes los indios se vieron oprimidos de forma sistemática. Sin embargo, sigue siendo verdad que la situación de los indios sometidos a los españoles fue en conjunto mejor que la de los pieles rojas sometidos a los ingleses, quienes exterminaron sistemáticamente a las tribus locales.

En este desarrollo tan diverso de la colonización de la América meridional y septentrional influyeron a todas luces varios factores. Entre los anglosajones existía un fuerte racismo, que no ha acabado aún de desaparecer, cosa de que carecen los españoles. Por otra parte, los anglosajones eran en su mayoría colonos emigrados a América con toda la familia. Esto hacía que los matrimonios se concertasen entre los blancos y se prescindiese del intercambio con los indígenas. Los españoles, por el contrario, eran casi exclusivamente funcionarios estatales, soldados, comerciantes, que habían dejado su parentela en Europa y carecían de familia propia; eso facilitaba grandemente el contacto con mujeres indígenas y, por consiguiente, la fusión de las dos estirpes.

No hay que olvidar tampoco que los españoles, a diferencia de los anglosajones, acometían la colonización empujados por un conjunto más bien heterogéneo de ideales. Se ha dicho que la historia de la América española puede compararse a las dos caras de una moneda: en una de ellas aparece el rostro duro y quizá feroz del guerrero, en la otra el perfil manso y paciente del misionero. Junto a la esperanza de ganancias enormes y rápidas, junto a la ambición y al gusto por la aventura que acabase con la monotonía de la vida ordinaria, hay que colocar un celo sincero, aunque no siempre bien canalizado, por la salvación de los indígenas. Las leyes y las instrucciones dictadas por los reyes a sus delegados recuerdan muy a menudo que el primer deber de éstos es el de promover el servicio de Dios Nuestro Señor y la predicación de la verdad a los naturales. Los soberanos aceptan de buen grado las reiteradas exhortaciones de los papas sobre este tema y los reproches que frecuentemente les hacen con toda franqueza los misioneros por el escaso celo que muestran en la promoción del apostolado. De forma singular y hasta paradójica las naves que zarpan hacia las Indias occidentales van empujadas en igual proporción por la ambición del oro y por el afán de redención de las almas. Todo esto vale, como queda dicho, tanto para los españoles como para los portugueses. Ya en 1455 declaraba Nicolás V en una bula solemne que las conquistas realizadas había que orientarlas «a la salvación de las almas, al incremento de la fe y a la humillación de sus enemigos, es decir, que la empresa interesaba tanto a la fe cuanto a la república universal de la Iglesia».

En la evangelización de los nativos se hizo frecuentemente apelación a la fuerza y se confundía a menudo la conversión con el sometimiento al nuevo régimen político. No obstante, pasado el primer momento, se desarrollaba una larga y de ordinario eficaz labor de catequización, de tal forma que las jóvenes generaciones, crecidas ya en el nuevo clima, resultaban

realmente, aunque tal vez en forma superficial, creyentes. Por supuesto que este contradictorio o, en la mejor de las hipótesis, complementario alternarse de coacción y catequesis, ha sido juzgado desde muy diversos ángulos. Mientras que algunos historiadores eclesiásticos parecen concluir que no se puede condenar sin más como estéril el recurso a la fuerza (por lo menos en las circunstancias excepcionales de la primera conquista), muchos historiadores laicos e incluso católicos, un poco apresuradamente quizá, atribuyen a estos discutibles principios las lagunas del catolicismo latino-americano de nuestros días, en el cual han influido, por otra parte, otros diversos factores. De todas formas, vale la pena de dejar constancia de que allá donde llegó el influjo de España surgieron naciones católicas; y esto no sólo en América, sino también en Asia, donde las Filipinas son el único Estado tradicionalmente católico, cuyo nombre recuerda aún al hijo de Carlos V, Felipe II, vigilante siempre desde su palacio de El Escorial y controlador minucioso de la vida en sus dominios más remotos.

Por lo que respecta al sistema político-económico de las colonias españolas, recordemos tres puntos sustanciales. Al frente de las colonias estaban los virreyes, que gozaban de la más amplia autoridad sobre los habitantes (sin poder legislativo alguno), pero que estaban sujetos al Consejo Supremo de Indias, que se reunía en Madrid y ejercía un auténtico control por medio de visitadores habituales o periódicos. El comercio, a tenor de los criterios comunes de la época, aplicados también por los portugueses en Asia (aunque a menudo resultaban contraproducentes), estaba sometido a un rígido monopolio estatal. Más graves fueron las consecuencias de un régimen que en diversos aspectos podría llamarse feudal y que fue ampliamente aplicado. Los colonos recibían en usufructo y para dos o tres generaciones algunos territorios dentro de los cuales gozaban de una relativa jurisdicción sobre los indígenas. Los colonos a quienes se concedía este

privilegio eran llamados «encomenderos», nombre originado de la «encomienda» [3]. El gobierno español se había visto forzado a este sistema ante la necesidad de evitar la anarquía a la que hubiese llevado fácilmente la debilidad y la impotencia del poder central. Influyeron también la urgencia de sancionar legalmente una situación que existía ya de hecho y la oportunidad de estimular a los colonos de mayor iniciativa; causas todas ellas singularmente parecidas a las que determinaron el nacimiento del feudalismo en la Edad Carolingia. Y, al igual que entonces, el sistema llevó también en América a fáciles y graves abusos: los colonizadores explotaron a los indios de todos los modos posibles, de tal forma que la mortalidad alcanzó cotas en extremo elevadas. Según una relación enviada en 1582 al gobierno español, la población indígena de Antioquia bajó en cincuenta años de 100.000 habitantes a 800. Es un cálculo que *a priori* puede considerarse falso, aunque se puede admitir que no le faltará algún fundamento real: las condiciones durísimas a que estaban sometidos los indios y la altísima mortalidad de la época.

c) La colonización anglosajona.

Lo mismo que los españoles, los ingleses realizaron una penetración efectiva en el continente, es decir, que no se limitaron a una red de estaciones comerciales. Pero a diferencia de aquéllos, no establecieron relación alguna de amistad con los indígenas, a los que lenta pero inflexiblemente empujaron hacia el interior para exterminarlos después de manera incruenta, aunque eficaz, por medio del alcohol y de otros

[3] R. Levens, *Introducción a la historia del derecho indiano* (Buenos Aires 1924) 205ss; Simpson, Lesley Byrd, *The Encomienda in New Spain* (Berkeley ²1929); Berber, Ruth Kerns, *Indian Labor in the Spanish Colonies* (Alburquerque 1932); L. Hanke, *The first Social Experiments in America; a Study in the Development of Spanisch-Indian Policy* (Cambridge 1935); *Métodos y resultados de la política indigenista en México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista* (México 1954) 52ss.

sistemas. En la América septentrional no nacería una nueva cultura con características propias, sino que fueron importadas a esas zonas las tradiciones y costumbres europeas.

2. *El Patronato* [4]

Entre mediados del siglo XV y el XVII, desde Nicolás V, a Pablo V, los pontífices romanos concedieron a los soberanos de España y de Portugal privilegios cada vez más notables, a la vez que les exigían en compensación que se responsabilizasen de la evangelización de las tierras descubiertas. Adoptaron los papas esta línea por diversos motivos. Algunos piensan simplemente que absorbidos por otras preocupaciones, trataron así de liberarse de la responsabilidad que les incumbía, endosando a otros la carga del apostolado misional. Existen explicaciones que parecen más aceptables; por ejemplo, que los papas, dentro de la mentalidad de la época, juzgasen que el apoyo de la autoridad civil sería el camino más seguro y eficaz para la cristianización de Asia y América, y que el descubrimiento y la ocupación de las nuevas tierras fuese considerada como continuación de la liberación de la Península Ibérica del yugo islámico, es decir, como una empresa esencialmente sagrada. Cada una de estas tesis encierra parte de verdad, pero no se comprenderá bien el sistema si no se tienen en cuenta las condiciones generales del momento y la mentalidad de la época, en particular la estrechísima unión entre Iglesia y Estado, característica de los regímenes absolutos, según queda descrito en páginas precedentes. Como conclusión puede decirse que el patronato regio

[4] V. Rodríguez Valencia, *El patronato regio de Indias y la Santa Sede en Toribio de Mogrovejo* (Roma 1957); A. da Silva Rego, *Le patronat portugais de l'Orient* (Lisboa 1957; apologista); A. de Egaña, *La teoría del regio vicariato español en Indias* (Roma 1958); P. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede y Hispanoamérica: 1493-1835*, 3 vol. (Roma 1950-1960, cf. RHE, 60 [1965] 69-86); A. de La Hera, *El regalismo borbónico en su proyección indiana* (Madrid 1963).

en las misiones es sólo un aspecto particular de este fenómeno más amplio que es la unión íntima entre dos sociedades, la civil y la religiosa, con sus ventajas y sus gravísimos riesgos.

El sistema fue expuesto teóricamente a principios del siglo XVII por el jurista español Solórzano. Los autores siguieron discutiendo si el patronato podía considerarse un privilegio gracioso concedido por los papas a los soberanos o más bien un contrato oneroso; si los privilegios se extendían a todos los territorios situados respectivamente al Oriente y al Occidente de la línea de demarcación fijada en el tratado de Tordesillas de 1494, que dividía el orbe en dos partes, asignadas a Portugal y a España, o si se limitaba únicamente a los países situados bajo el dominio efectivo de ambas coronas. No se trataba de cuestiones académicas. Si se consideraba el asunto como un privilegio gracioso, la Santa Sede hubiera podido revocarlo unilateralmente; si el privilegio se limitaba a las colonias portuguesas, la Iglesia quedaba libre en China o en el Japón. Pero no en las hipótesis contrarias. La discusión provocó en seguida graves conflictos, que duraron en parte hasta los siglos XIX y XX.

Prescindiendo de estos puntos discutidos, es cierto que a los soberanos de España y de Portugal les fueron atribuidos determinados derechos y deberes que convertían la evangelización de los infieles en una obligación de Estado, pero que a la vez otorgaban a éste la plena autoridad sobre la Iglesia en los territorios de misiones. Los derechos del Estado pueden resumirse en estos puntos: 1) El nombramiento de todos los beneficios. 2) La admisión o la exclusión de los misioneros dependía de la voluntad del Soberano y con la condición, en todo caso, de que saliesen de Lisboa o de Cádiz; los misioneros, por tanto, no podían ponerse en camino sin la autorización real y es bien sabido que los portugueses no vieron con demasiados buenos ojos la llegada de misioneros extranjeros, cosa que los españoles toleraron con mayor facilidad, hasta el punto de que en América latina durante el siglo XVIII las cuatro quintas partes de los misioneros jesuitas eran alemanes. 3) Control de todos los asuntos eclesiásticos con exclusión de cualquier otra autoridad: los misioneros podían dirigirse a Roma sólo a través del gobierno y Propaganda Fide no tuvo nunca autoridad alguna en las colonias portuguesas y españolas.

Naturalmente, a estos derechos correspondían también determinados deberes: 1) Selección y envío de los misioneros. Alejandro VI en mayo de 1493 amonestaba al rey de España en los términos siguientes: «Os imponemos en virtud de santa obediencia que destinéis a las islas y a la tierra firme hombres rectos y temerosos de Dios para que instruyan en la fe católica a aquellos habitantes». 2) Provisión de todos los gastos del culto, sustentamiento y viajes de los misioneros, desde el obispo hasta el último sacristán; erección, mantenimiento y restauración de los edificios del culto. En conclusión, la autoridad civil en América y en Asia gozaba de derechos muy superiores a los que tenía en Europa. Era natural: el que paga tiene en su mano los resortes del poder y, guste o no guste, hay que obedecerle.

El patronato tuvo ciertamente algunas consecuencias positivas: los soberanos se responsabilizaron más con el grave deber que les incumbía de promover la propagación de la fe y durante cierto tiempo cumplieron válidamente esta tarea. España y Portugal dieron a las misiones con largueza los medios materiales que precisaban y que difícilmente hubiesen podido alcanzar por otros caminos. Los misioneros disfrutaron de la protección y del favor del Estado. Pero tampoco faltaron, ni siquiera en los comienzos, inconvenientes y perjuicios, que se fueron agravando con el tiempo. Portugal reivindicó celosamente, aun en el apogeo de su potencia colonial, los privilegios que se le habían concedido, pero cumplió sólo en parte sus deberes. Toda la actividad eclesiástica estaba controlada por

una burocracia pedante; nunca se admitió a legados pontificios y los obispos fueron obligados después de 1629 a emitir un juramento de fidelidad al Patronato, que incluía la promesa de no mantener relaciones directas con Roma. En muchos casos se imponía a las diócesis «obispos elegidos», que no habían recibido la institución canónica y que, sin embargo, gobernaban de hecho la diócesis con plena autoridad. Por otra parte, la necesidad de llevar una autorización estatal para el apostolado en las colonias portuguesas obstaculizó que llegasen a ellas misioneros en número suficiente. Estas condiciones, ya de por sí gravosas, empeoraron cuando fracasó el dominio portugués en Asia, siendo sustituido por el de Inglaterra y Holanda. Las autoridades portuguesas siguieron arrogándose sus antiguos derechos incluso en los territorios que habían pasado a otras manos, originando así dolorosos conflictos con la Congregación de Propaganda Fide, que intentó solucionar la papeleta nombrando vicarios apostólicos en lugar de obispos propios y verdaderos. Con el siglo XVIII, por otra parte, la vieja mentalidad en la cual, junto a motivos interesados, no faltaba una fe sincera y un auténtico celo, fue desplazada por el nuevo espíritu ilustrado, racionalista y escéptico. El Patronato, concebido inicialmente como una fórmula para favorecer la religión, se transformó en instrumento del que se servía Portugal para mantener su influencia política en los dominios de otras potencias. En el siglo XIX se había convertido en un peso muerto y en un obstáculo y dio ocasión al largo cisma de Goa. A pesar de todo esto, el Patronato no desapareció sino tras largas negociaciones que tuvieron lugar entre 1928 y 1950.

A propósito del Patronato español podrían hacerse algunas observaciones análogas. En las colonias españolas de la América latina desapareció, no sin dar lugar a gravísimas discusiones cuando aquéllas alcanzaron su independencia a principios del siglo XIX.

Los historiadores que *a priori* consideran nefasto el apoyo del Estado a la Iglesia liquidan a toda prisa el tema del Patronato. El resto destaca algunos de sus aspectos positivos, pero en resumidas cuentas también ellos presentan un juicio negativo: «En teoría, observa Montalbán, hubiese sido preferible una dirección más romana y eclesiástica, aunque acompañada de la colaboración íntima de la corona. Con todo..., el origen del Patronato fue legítimo, aunque su aplicación resultase a menudo excesiva y abusiva, como sucede con las concesiones que hace la Iglesia a las grandes potencias. De todas formas, el trabajo que se realizó fue notable». «El inconveniente más grave, observa por su parte Delacroix, fue el de privar al clero casi completamente de su libertad. El reproche más serio que puede hacérsele es el de haber durado demasiado tiempo y el de haberse convertido en un instrumento de sometimiento cuando había nacido como un instrumento de apostolado» [5].

3. *Relaciones con los indios y con los negros* [6]

Los españoles no bastaban a la hora de explotar las inmensas riquezas que ofrecía América con sus metales preciosos y con sus productos agrícolas. Ni siquiera lo pretendían. Era más fácil y más cómodo hacer trabajar a los indios. El egoísmo de los conquis-

[5] F. X. Montalbán, *op. cit.*, 270; S. Delacroix, *p. cit.*, I, 67.

[6] Sobre Las Casas (y sobre el problema de los indios que se centra en su figura) cf., además de el DTC *(Las Casas)*, y un balance de las últimas publicaciones en RHE 63 (1968) 63-66 sobre todo: L. Hanke, *Bartolomé de Las Casas, pensador político, historiador, antropólogo* (La Habana 1949, tr. del inglés); M. Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas* (Sevilla 1953); M. M. Martínez, *Fr. Bartolomé de Las Casas el gran calumniado* (Madrid 1955); y más recientemente, Menéndez Pidal, *El P. Las Casas. Su doble personalidad* (Madrid 1963); M. Bataillon, *Études sur Bartolomé de Las Casas* (París 1966); *Las Casas-Sonderheft. Dem Vorkämpfer der Menschenrechte, Fray Bartolomé de Las Casas*, 1566-1966, Schöneck-Biederfeld 1966 (fascículo especial de la «Nouvelle Revue de science missionaire»). Sobre el gran adversario de Las Casas, Sepúlveda, cf. el DTC, *Sepúlveda*, y A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda*

tadores y de los colonos encontró un apoyo inesperado en las tesis de diversos teólogos para quienes los indígenas americanos estaban destinados a la esclavitud por sus culpas y debido a la desigualdad natural entre los hombres.

a través de su Epistolario y nuevos documentos (Madrid 1969). Sobre la trata de negros la bibliografía es ya copiosa. Cf. DTC, *Esclavage*, col. 488-520; D. F. Hoheisel, *Specimen meditationis philosophicae de mercato corporum humanorum* (Lipsiae 1720); T. Clarkson, *Histoire du commerce homicide appelé «traite des noirs»* (París 1822); C. Monheim, *Etude sur la traite des négres au XVI^e et au XVII^e siècle d'aprés des documents contemporains* (Lovaina 1927); D. Rinchon, OFM CAP., *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens: histoire de la déportation de 13.500.000 noirs en Amerique* (Bruselas 1929); E. Domman, *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*, 4 vol. (Washington 1930-1935); F. Cereceda, *Un asiento de esclavos para América el año 1553 y parecer de varios teólogos sobre su solicitud*, en «Missionalia Hispanica» 3 (1946) 580-587; R. Sedillot, *Histoire de la colonisation* (París 1956); D. Rinchon, *Les armenents négriers au XVIII^e siècle d'aprés la correspondence et la comptabilité des armateurs et des capitains nantais* (Bruselas 1956); R. Couplano, *The Abolition of the Slave Trade*, en *Cambridge (the) History of the British Empire*, II, Cambridge, 118-216; E. Otto, *Die Negersklavenlizenz des Laurent de Garwood*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 22 (1965) 283-320; D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Cultur* (Nueva York 1966; estudia a través de los siglos detalles muy interesantes como el de aquel capitán holandés calvinista, Coymans, que acepta en su nave tres capuchinos como capellanes de los esclavos); B. Davidson, *Madre Nera, L'Africa e il commercio degli schiavi* (Turín 1966; título original: *Black Mother, Africa, the Years of Trial*, Londres 1961); R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique noire* (París 1966) II, 360-367, 439-446; B. S. Varanch, *Gaspar de Arguijo y el comercio de negros*, en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, II (Madrid 1966) 293-302; C. Verlinden, *Les débuts de la traite portugaise en Afrique* (1443-1448) (Gante 1967); diversos particulares sobre la trata de negros tomados de los informes contemporáneos, en M. Guglielminetti, *Viaggiatori dei Seicento* (Turín 1967; cf. especialmente 75-86 los extractos de F. Carletti, *Ragionamenti del suo viaggio intorno al mondo*, y en 615-623 la narración del viaje de Angola a Brasil realizado en 1671 en una nave negrera por el capuchino Diogini Carli); J. Pope-Hennessy, *La traite des noirs dans l'Atlantique 1441-1807* (París 1969). Los documentos pontificios contra la esclavitud de los indios no están recogidos: la bula de Pablo III de 1537, en L. Wadding, *Annales*

Los primeros en levantar la voz contra la opresión de los indios fueron los dominicos. El cuarto domingo de Adviento de 1511, en Cuba, el P. Antonio de Montesinos, sin miramientos ni eufemismos, echó en cara a sus oyentes sus responsabilidades: «¿Con qué derecho tenéis a los indios en tan horrible y cruel esclavitud? En el estado en que estáis no podréis salvar vuestras almas mejor que los turcos o los moros». Fue un escándalo sin precedentes, que valió al predicador el mandato, en virtud de santa obediencia y bajo pena de excomunión *latae sententiae*, de no hablar más sobre el tema. Así se lo imponía el padre provincial. Pero el valiente fraile había suscitado el problema. Así brotaba la polémica sobre las Indias y toda España tuvo que plantearse este problema de conciencia. Mientras que los dominicos defendían la libertad de los indios, algunos franciscanos, como Antonio de Espinal, sostenían que era preciso mantener a los indígenas en la esclavitud al menos durante tres generaciones si realmente se pretendía civilizarlos.

Las discusiones duraron decenios y en ellas intervinieron religiosos, reyes, teólogos y papas que, por desgracia, no siempre fueron oídos, no teniendo más remedio que suspender por prudencia sus decisiones. En 1512 la Junta de Burgos, por obra y mérito, sobre todo, de los dominicos, promulgó algunas leyes que mitigaban la dura situación de los indios. Pero la esclavitud seguía y contra ella proliferaron los opúsculos y las controversias públicas. Intervino en primera fila Bartolomé de las Casas, un antiguo colonizador que en sus *encomiendas* había explotado a los indios como cualquier otro, hasta que una crisis de conciencia le llevó a hacerse sacerdote (y más tarde dominico) y a consagrarse por entero a la redención de los indios con una convicción y un ardor quizá un poco unila-

Minorum, XVI (Romae 1736) 418; la de Urbano VIII de 1639, en *Bullarium Romanum*, XIV (Augustae Taurinorum 1768) 712-714; la de Benedicto XIV, en Benedictus XIV, *Bullarium*, I (Romae 1754) 59-62.

terales, que le granjearon desde entonces profunda admiración y críticas vivísimas. En sus obras *Historia de las Indias* y *La destrucción de las Indias* denunció vigorosamente los abusos de las encomiendas, si bien un poco exageradamente, cosa comprensible, por otra parte, tanto en la forma como en las estadísticas que aportaba. Las Casas atravesó siete veces el océano para defender la causa y en 1550 se batió eficazmente en presencia de Carlos V contra el teólogo Juan de Sepúlveda, que en un opúsculo había respondido afirmativamente a la pregunta: «an liceat bello Indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, *ut sic spoliati et subiecti facilius per praedicatores suadeatur eis fides*». La intervención del franciscano Bernardino de Arévalo, que apoyaba a Sepúlveda, impidió el triunfo pleno de Las Casas, que, de momento, hubo de callar, lo mismo que su adversario. Pero cada vez iban imponiéndose más las ideas de Las Casas y la legislación española fue evolucionando favorablemente para los indios, como se echa de ver en las instrucciones dictadas por Carlos V entre 1520 y 1523 y en las *Nuevas leyes de Indias*, promulgadas en Barcelona en 1542.

En esta polémica no iba a faltar la intervención de los papas. Pablo III—a petición de un obispo dominico—condenaba en 1537 por la bula *Veritas ipsa* las tesis racistas, reconociendo a los indios, católicos o no, la dignidad de persona humana, prohibiendo esclavizarlos, hasta el punto de que declaraba nulo cualquier contrato en tal sentido. Esta prohibición fue ratificada por Urbano VIII (*Commissum nobis*, de 1639) y por Benedicto XIV (*Inmensa Pastorum*, de 1741). La repetición de tales prohibiciones demuestra naturalmente su falta de eficacia, y así lo reconocen los propios pontífices. Pero aún más que el que continúen los colonizadores en sus abusos sorprende la obstinación de teólogos como Sepúlveda, que todavía en 1550—trece años después de la bula *Veritas ipsa*—

seguía sosteniendo la inferioridad natural de los indios. Sepúlveda no salió nunca de Europa, mientras que los misioneros que trabajaban en la brecha, dominicos y jesuitas, advertían con mayor claridad cada vez el escándalo de la esclavitud de los indios y se empleaban a fondo por abolirla.

Resulta interesante observar cómo mientras la legislación española era cada vez más favorable a los indígenas, la de las colonias anglosajonas persistía en su hostilidad irreductible. Las leyes promulgadas en Virginia en la segunda mitad del siglo XVII no sólo prohibían los matrimonios mixtos, sino que negaban el derecho de propiedad a los mestizos y a los mulatos, considerando esclavos perpetuos a sus prisioneros indios, autorizando a los blancos a capturarlos en represalia de eventuales perjuicios y haciendo valer el principio de la responsabilidad colectiva para todo un poblado en caso de que un blanco fuese asesinado...

Las Casas, en su afán de defender a los indios con mayor eficacia, tuvo una idea: podría proporcionarse a los colonos la mano de obra de que tenían absoluta necesidad importando negros de Africa, puesto que éstos eran, entre otras cosas, de fibra mucho más resistente. El generoso e impetuoso defensor de los oprimidos no imaginaba entonces las funestas consecuencias que iba a tener su sugerencia, no sospechaba siquiera que estaba cooperando involuntariamente en una opresión todavía más dura e inhumana, puesto que el comercio de los negros sustituiría con el tiempo a la esclavitud de los indios.

Ya desde mediados del siglo XV navegantes portugueses habían capturado en las costas de Guinea algunos negros, que vendían después en Europa. El tráfico era de momento muy limitado y estaba únicamente en manos de Portugal y en pequeña proporción en las de España. Con el correr del tiempo prosperó la iniciativa hasta alcanzar proporciones gigantescas, sobre todo desde que hacia la mitad del siglo XVII, cuando se iban ya agotando las minas de oro y plata,

explotadas vorazmente por las primeras generaciones de colonos, comenzaron a extenderse en gran escala por América las plantaciones de azúcar, algodón y tabaco, mucho más rentables económicamente, pero que exigían cada vez mayor mano de obra. A las naves españolas y portuguesas se unieron desde entonces las francesas e inglesas que se acabaron imponiendo a las primeras. En 1713, con el tratado de Utrecht, que puso fin a la guerra de sucesión española, se hizo Inglaterra con el monopolio de este mercado, comprometiéndose a transportar anualmente a América 5.000 africanos durante treinta años. Desde el puerto de Liverpool, lo mismo que antes desde el de Nantes o Burdeos, enviaban los armadores a la Costa de Oro o a zonas vecinas naves cargadas de telas, alcohol, fusiles y pólvora de disparar, compradas en Europa a poco precio, y eran cambiadas en Africa avaramente por esclavos que los mercaderes africanos capturaban por medio de redadas o cambios en el interior. La trata se había convertido ya en una larga cadena y mientras que los primeros portugueses tuvieron que cazar afanosamente a los negros, ahora eran los propios habitantes de las costas los que suministraban una mercancía tan cotizada. Los negros, recuerda un comerciante italiano, Francesco Carletti, que había dado la vuelta al mundo desde América a Africa y Japón, intentando hacer competencia a los negreros ingleses, eran adquiridos «en un rebaño, como entre nosotros se compran las ovejas, con todas las advertencias y circunstancias de comprobar si están bien hechos o si tienen algún defecto en sus personas».

Conocemos las condiciones de la travesía a América por muchos relatos contemporáneos, y tanto la concordancia como la frialdad de los testimonios excluyen cualquier deformación de la realidad. El capuchino italiano Diogini de Piacenza, como tantos otros, nos contó en la obra *Il moro trasportato nell'inclita città di Venezia* (Basano 1677) el viaje que hizo en 1671 en una nave de negros desde Angola hasta el Brasil.

Cerca de 700 negros yacían en la infecta bodega sin luz, obligados a dormir los unos encima de los otros. La única preocupación del fraile y del capitán era la de que se les bautizase antes de la partida, «puesto que había excomunión para quienes llevaban esclavos de Angola o de otras partes sin haberlos hecho cristianos antes». Por eso al final, cuando llegó el último cargamento humano de unos setenta esclavos, «hubo que catequizarlos y bautizarlos. Concluidas mis funciones, nos dice, se les marcó con un hierro candente [sobre el pecho o en un brazo] y se les registró». Al sobrevenir durante el viaje cierta escasez de alimentos como consecuencia de una borrasca, el capuchino aconseja que se atienda a los blancos y que «¡si mueren los negros, paciencia!» Entre tanto exhorta a los marineros a arrepentirse de sus pecados de embriaguez y de haber puesto el nombre de la Virgen a la cuerda con la que azotaban a los negros. «Murieron en este viaje 33 negros, cosa que se tuvo por una gracia singular de Dios, puesto que las más de las veces perece la mitad y, con frecuencia, aún más». En efecto, se calcula que sobre 1.000 negros capturados en el interior del continente, varios centenares caían antes de llegar a las costas, algún centenar en la travesía y unos cien en la aclimatación a América. La ganancia dependía mucho de estos factores. De todas formas, los armadores tenían siempre suerte porque sus naves nunca viajaban vacías, sino que regresaban de América cargadas de azúcar o de otros productos coloniales. Por otra parte, un esclavo adquirido en Guinea por 20 florines podía valer en América ¡hasta 800! Los supervivientes eran empleados en los trabajos agrícolas, generalmente en condiciones durísimas, según el juicio de los escritores contemporáneos, mucho peores de las que soportaban en Africa, donde parece que existía al menos cierto régimen paternalista. El trabajo se prolongaba durante catorce horas, no podían formar libremente una familia y los castigos para cada falta eran gravísimos. La desesperación

les empujaba muy a menudo al suicidio o a la insurrección, que era duramente reprimida, endureciendo todavía más el trato que recibían. Según cálculos dignos de crédito, entre 1511 y 1870 fueron llevados por la fuerza de Africa a América entre cuarenta y cincuenta millones de negros, la mayor parte entre 1650 y el 1800. Por otro lado, las pérdidas humanas en Africa eran muy superiores si se tiene en cuenta que muchos negros morían antes de partir o durante la travesía. El número de esclavos era mayor en las colonias inglesas, donde vivían también en condiciones más duras. Todavía a principios del siglo XIX en la mayor parte de los Estados de la Unión podía vender el patrón por separado a los miembros de una misma familia, estaba prohibido enseñar a los esclavos a leer y a escribir, y en muchos casos estaban hacinados los esclavos en rincones de chozas reducidísimas, no tenían derecho a testimoniar contra un blanco y todo se conjuraba para ponerlos siempre en las manos y capricho de los blancos.

La Iglesia, que con Pablo III y Urbano VIII, había tomado eficazmente a su cargo la defensa de los indios, no levantó nunca su voz hasta el siglo XIX contra esta explotación. Los documentos que suelen citarse a este propósito se refieren a los indios, pero no hablan de los negros. No faltaron sacerdotes que, movidos de un celo sincero y de una abnegación heroica, se ocuparon material y espiritualmente de los esclavos desembarcados en America. Entre ellos destaca Pedro Claver, que solía firmar como «esclavo eterno de los negros». Pero faltó por parte de la Santa Sede y de la mayoría de los moralistas una condena explícita de la trata y esclavitud de los negros. Abusos que hoy nos indignan no se tenían entonces por cosa ilícita, y los teólogos creían haber cumplido con su deber recomendando a los patronos un comportamiento humano para con los negros.

Esta mentalidad aparece claramente en la obra de un jurista, profesor en una Universidad de la América meridional, Ciriaco Morelli, *Fasti novi orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium ordinatio, breviarium*, Venecia 1796. Desde la página 468 a la 475 estudia el autor el problema de si es lícita o no la trata y la esclavitud de los negros. Admite de entrada que es una cosa llena de peligro, *propter vicinitatem illiciti*. Luego resume los argumentos aducidos habitualmente para demostrar la inmoralidad de la esclavitud: hay que presumir que al negro se le ha esclavizado de forma injusta; los comerciantes de esclavos son en su mayoría gente sin religión (sobre tres mil, no más de doscientos comulgan por Pascua); los negros son considerados en las naves de forma inhumana (en una sola noche murieron 125 de 500); la trata es motivo de escándalo para los infieles. Luego presenta los argumentos de la opinión contraria: puede que los negros hayan sido esclavizados como consecuencia de una guerra justa o por delitos que hayan cometido; pueden ellos mismos renunciar a su libertad con la consiguiente compensasión; muchos comerciantes son buenos cristianos; en la compra-venta se examinan de ordinario los títulos en los que el comerciante funda su propiedad sobre los esclavos y muchas veces resultan ser justos. Otros moralistas añaden: es lícito hacer esclavo a un negro que estaba a punto de ser matado, es más, ¡se le hace un auténtico favor al salvarle la vida! En síntesis, para estos teólogos es lícito esclavizar a una persona para que se haga cristiana y de la crueldad de algunos patronos no se puede deducir la ilicitud del acto por el cual los negros son esclavizados; por lo demás, *in dubio melior est conditio possidentis. Cum sit moraliter impossibile scire in America quid circa rem propositam in particulari casu factum sit in Angola, sat moraliter certum est ad deponendum dubium quod mercator sive catholicus sive acatholicus... testetur de justitia acquisitionis. Ratio est quia justitia vel injustitia facti rei propositae stat quasi in equilibrio per rationes dubitandi contrarias. Dicendum igitur est, minimam cer-*

tam esse injustitiam aethiopici mercatus, quam praetendit Avendaño, quamvis sit certe periculosum. In dubio tamen ius suum stat ementi aut possidenti.

Añade Morelli que la esclavitud de los negros en América ha asumido formas mitigadas, puesto que los esclavos reciben alimento y vestido, gozan de jornadas enteras de descanso y llevan, en general, una vida mucho más tranquila que si se hubiesen quedado en Africa. ¡Bajo una miseria aparente, disfrutan de una felicidad real!

Mientras se perdían los moralistas en discusiones tan estériles, continuaban los comerciantes imperterritos su actividad; y, sin embargo, cuando a distancia de años recordaban lo que habían visto, daban pruebas de un sentido moral bajo un cierto punto de vista más vivo que el de los teólogos y el de los mismos misioneros. Mientras hace Dionisio Carli un relato aséptico, Francesco Carletti, evocando su vano intento de hacer competencia a los negreros españoles, portugueses e ingleses, confiesa que «recordar sólo el haberla intentado me produce una auténtica tristeza y confusión de conciencia porque verdaderamente... esto me pareció siempre un camino triste e indigno de la profesión y piedad cristianas. No hay duda de que así se hace acopio de hombres o, por mejor decir, de carne y de sangre humanas, y ello es mucho más vergonzoso, ya que son bautizados, que, aunque distintos en el color y en la suerte ante el mundo, en nada se diferencia su alma de la que nos dio a nosotros el mismo Creador. Yo me acuso ante su Divina Majestad y gustaría de que esto no ocurriese, lo mismo que sé que mi intención y mi voluntad han sido siempre contrarias a tal negocio. Y sepan todos que yo lo recuerdo con una cierta tristeza y confusión de conciencia».

Los escrúpulos de Carletti recuerdan muy de cerca la estéril conmoción de Rudolf Hess en su autobiografía *Comandante en Auschwitz;* en ambos casos eran escrúpulos que no impedían a estos dos hombres

seguir su camino. Probablemente no tuvieron ni estos escrúpulos ni el obispo ni el clero de Cabo Verde que, según recuerda Carletti, sacaban su sustento de la venta de los negros, al igual que los jesuitas que, al parecer, habían obtenido del Papa el privilegio de un tanto por ciento sobre la trata en beneficio de las misiones y a mayor gloria de Su Divina Majestad. Avendaño, a quien Morelli cita como enemigo de la trata, recuerda que *haec praxis omnes status complectitur, episcopos, religiosos, sine ullo in hac parte scrupulo procedentes.*

En resumen, mientras los que estaban dentro de la realidad experimentaban a veces cierta incomodidad interior por su comportamiento, cuando no habían perdido del todo el sentido moral o cuando las discordias económicas resucitaban esta sensibilidad ya casi apagada, los que estudiaban las cosas en su gabinete, lejos del contacto con las situaciones concretas, se dejaban llevar por los prejuicios de la época y no acertaban con la verdad. Y así la Iglesia, que había defendido a los indios con energía en la teoría y en la práctica, abandonó a los negros a su destino, limitándose a recomendar un genérico y hasta farisaico paternalismo, sin captar la injusticia intrínseca del sistema y, lo que es peor, acabando por justificarlo aparentemente con sus censuras encaminadas únicamente a asegurar el bautismo, cosa que, como hemos visto, podía quedar reducida a una simple formalidad, muy poco distinta de la marca con el hierro candente que venía después. El error de los moralistas no estribaba en la dificultad de dar solución a un problema teórico, cosa muy comprensible, sino en querer aplicar a toda costa una categoría abstracta a un caso concreto, cerrando los ojos a las situaciones reales en que se encontraban los esclavos y al comportamiento efectivo de los negreros. ¿Era realmente tan difícil saber en América lo que ocurría en Angola? Abstracción y academismo eran la verdadera laguna de los moralistas

del *Ancien régime* en este punto, que Pascal no llegó a tiempo de zaherir en sus *Provinciales*.

Con todo, hay que añadir que las excomuniones no hubiesen sido muy eficaces. El sistema se apoyaba en un conjunto de condiciones económicas y sociales que la Iglesia no hubiese sido capaz de cambiar y se acabó (recuérdese cuanto se ha dicho sobre las encomiendas y las vocaciones forzadas, que cesaron sólo cuando se prohibió el mayorazgo) al transformarse la estructura general de la sociedad como consecuencia de la Revolución Francesa. El Congreso de Viena de 1815, entre otras cosas por las presiones de Pío VII, condenó la trata de negros. Aumentaron los peligros de tal comercio sin que aumentase a la vez el lucro, y los capitalistas buscaron otras fuentes de ingresos, desapareciendo gradualmente la trata a lo largo del siglo XIX. Paralelamente, mientras cambiaban las condiciones económicas, se fue afinando también la sensibilidad cristiana y empezó a considerarse del todo ilícita la misma práctica admitida en otro contexto socioeconómico [7].

[7] Es interesante confrontar con las tesis de los moralistas del siglo XVII y XVIII la postura de la CC en 1865, durante la Guerra de Secesión, en el artículo: *Il concetto morale della schiavitú* (s. VI, I, 1865, 426-445). Mientras que en América la supresión de la esclavitud se había convertido en uno de los objetivos de la guerra, y la opinión pública europea, conmovida por la lectura de *La cabaña del tío Tom*, se mostraba ampliamente favorable a esta causa antiesclavista, la revista jesuítica se preocupaba de demostrar que la esclavitud en sí y por sí no era contraria al derecho natural si se observan ciertas condiciones, concluyendo que no se podía reprochar nada ni a los que se habían aprovechado de ella donde existía legalmente, ni a los papas por no haberla condenado. Concluía que «al tratar la causa del esclavo no se deben sobrepasar los límites señalados por el derecho natural, de manera que alguien, engañado, pueda concluir que la Iglesia ha colaborado con su doctrina a una situación inicua». Este artículo muestra los defectos más frecuentes en los intransigentes del siglo XIX: visión totalmente estática de las leyes morales; pensamiento abstracto, que prescinde de cualquier análisis de la realidad concreta, tan diferente a veces de los esquemas mentales de los intransigentes; preocupación por defender a la Iglesia antes que a la persona humana.

4. *La cuestión de los ritos chinos y malabares* [8]

a) Causas de la controversia.

La dificultad en adaptar los principios cristianos a las culturas de las diversas naciones. En teoría todos están convencidos de que el catolicismo no se identifica con ninguna forma concreta de cultura [9] y de que por ello mismo puede adaptarse a las tradiciones y costumbres de las diversas naciones, aceptando todo

[8] Bibliografía esencial: DTC, *Chinois, Rites; Malabares, Rites;* DHGE, *Chinois, Rites;* EC, *Cinesi, Riti; Malabarici, Riti;* Pastor, XV-XVI; FM, 19/I, 172-191; BAC, IV, 156-160; NHI, III, 345-350; F. X. Montalbán, *op. cit.*, 475-485; S. Delacroix, *op. cit.*, II, 337-353. Los documentos relativos a esta cuestión, en *Collectanea S. Congr. Prop. Fide*, y los más recientes, en *Acta Apostilicae Sedis*, 1939, 464, 1940, 25 y 379: comentario oficioso de la CC, 1940, I, 123-133, 191-202 (P. D'Elia, *La recente istruzione della S. C. de P. F. sui riti cinesi)*. Una breve síntesis, H. Bernard-Maître, *La cuestión de los ritos chinos y malabares*, en «Concilium» 27 (1967) 76-92.

[9] Cf. *De Civitate Dei*, 19, 17: «Esta ciudad celeste, mientras peregrina por la tierra llama a sí a los ciudadanos de todas las razas y elige sus miembros de entre todas las lenguas, no teniendo en cuenta las diferencias en costumbres, leyes e instituciones, con las que se alcanza o se conserva la paz terrena, no dañando ni destruyendo ninguna de estas cosas, sino favoreciendo su conservación e incremento. Los distintos usos de las diversas naciones miran todos hacia el mismo fin, la paz terrena, cuando no son un obstáculo a la religión, que enseña que hay que honrar al verdadero y supremo Señor». Cf. también Pío XII, *Discurso al X Congreso internacional de ciencias históricas*, 7-IX-1955 (AAS 47, 1955, 680-681): «La Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura; no se lo permite su esencia. Sin embargo, por su cuenta está dispuesta a mantener contactos con todas las culturas. Reconoce y respeta todo lo que en ellas no se opone a la naturaleza. Pero en cada una de ellas introduce, además, la verdad y la gracia de Jesucristo y les confiere una profunda semejanza». Cf. también *Mater et magistra* (AAS 53, 1961, 444, citando a Pío XII *Summi pontificatus)* y Vat. II, decreto *Ad gentes* sobre las actividades misioneras, c. II, n. 3: «Los fieles, procedentes de todos los pueblos y reunidos en la Iglesia, no están en absoluto separados del resto de los hombres, ni por territorio, ni por lengua, ni por instituciones políticas. Por eso deben vivir... manteniendo un sincero y real amor patrio...».

lo que no es intrínsecamente malo, sin confundirse por esto con las diversas culturas. En la práctica no resulta tan fácil la distinción y se llega a ella gradualmente a través de discusiones y dificultades algunas veces dolorosas. La Iglesia antigua logró diferenciarse de la Sinagoga sólo a raíz de las fuertes discusiones que surgieron entre los cristianos provenientes del judaísmo y los que se habían convertido directamente del paganismo. En el siglo III, en medio del dolor por la desaparición del antiguo orden romano, los cristianos se fueron dando cuenta poco a poco de la diferencia entre cristianos e Imperio Romano, llamado éste a desaparecer en breve mientras que a aquél se le reservaba un futuro imperecedero [10]. A principios del siglo XIV, tras los intentos no siempre muy felices de los papas y las afirmaciones exasperadas de los defensores de la teocracia pontificia, se entendió que la Iglesia no tenía por qué unirse indisolublemente al Imperio romano germánico; la crisis del Imperio era ya definitiva, mientras que la de la Iglesia, siendo grave, no era más que pasajera. El problema volvió a plantearse en la Edad Moderna cuando los misioneros llegaron no ya a poblaciones primitivas, sino a naciones instaladas ya en un grado elevado de cultura y que habían desarrollado una filosofía y una literatura originales. ¿Hasta qué punto podía la Iglesia aceptar en China, en el Japón y en la India usos e instituciones nacidos de una cultura que hasta el momento había permanecido al margen de cualquier influencia cristiana? La solución teórica era clara. Ya en 1659 Propaganda Fide recomendaba a los misioneros: «¿Po-

[10] Esta conciencia se observa claramente sobre todo en la *Historia Universal* de Orosio, VII, 41: *Si ob hoc solum Barbari Romanis finibus immissi forent, quod vulgo per orientem et occidentem ecclesiae Christi Hunnis et Suevis, Vandalis et Burgundionibus, diversisque et innumeris credentibus populis replentur, laudanda et extollenda Dei misericordia videretur, quandoquidem, etsi cum labefactione nostri, tantae gentes agnitionem veritatis acciperent, quam invenire utique nisi hac occasione non possent.*

dría haber algo más absurdo que importar a China la cultura y las costumbres de Francia, de España, de Italia o de otro lugar de Europa? No es esto, sino la fe lo que constituye vuestra aportación, la fe que no rechaza y no hiere los usos y las tradiciones de ningún pueblo, siempre que no sean inmorales...» [11] Pero, en la práctica, ¿cuáles eran las costumbres carentes de todo significado religioso y, por tanto, asimilables por el catolicismo? Los misioneros no se ponían de acuerdo en la respuesta.

Diversos métodos de evangelización. Los misioneros dominicos y franciscanos no daban demasiada importancia a los medios humanos, poniendo toda su confianza en la gracia divina, que era la que había de suscitar las conversiones. No se preocupaban de captar el respeto y estima de que gozaban en el Extremo Oriente los sabios; no cultivaban los estudios; en toda su predicación insistían en el misterio de la Cruz; tanto en el dogma como en la moral se mostraban más bien severos y aplicaban sin excepciones, literalmente, las rúbricas litúrgicas. Con enorme valentía y sin preocuparse por las consecuencias de su comportamiento violaban las leyes que prohibían o limitaban la predicación; no se preocupaban de la prohibición de entrar en China y a veces hasta se oponían a las autoridades, cuya benevolencia no se preocupaban de ganar y, a pesar de los obstáculos, predicaban el evangelio a todos, hombres y mujeres, en las plazas públicas. La conversión la hacían consistir en una renovación completa, interna y exterior, en una auténtica *metanoia*, que llegaba hasta el abandono de muchas costumbres tradicionales en una sociedad muy ajena a las tradiciones cristianas. Más que obtener la conquista de las masas, esta escuela apuntaba hacia la formación de *élites*. Lo mismo que los cristianos de los primeros siglos, que fueron durante mucho tiempo una pequeña simiente en un inmenso campo, estos grupos tenían

[11] *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, I 42 a-b, N. 135.

que mostrarse dispuestos a complacer antes a Dios que a los hombres y afrontar incluso la persecución.

Los jesuitas seguían una línea opuesta ya antes de la llegada de misioneros de otras Ordenes. En el Japón, en concreto, fue recomendada la adaptación a todos los misioneros ya a finales del siglo XVI por el P. Alejandro Valignano, visitador de todas las misiones jesuíticas del Extremo Oriente y uno de los más grandes misioneros de todos los tiempos. En China, más o menos por los mismos años, en 1583, el P. Miguel Ruggeri y su discípulo Mateo Ricci, que habían conseguido introducirse en el país salvando graves dificultades con tenacidad heroica, se fijaron inmediatamente esta conducta: manifestar la máxima estimación hacia los usos y costumbres de la sociedad en que se encontraban; ser muy prudentes en las conversaciones con los sabios; no insistir en la superioridad del evangelio sobre la doctrina de Confucio; valorar la ciencia como el mejor método para la evangelización de las clases cultas; respetar las leyes imperiales y, por tanto, no predicar el evangelio en público, sino en privado únicamente; dedicar sus esfuerzos hacia las clases dirigentes, sin rehusar eventuales honores o distinciones.

Causas extrínsecas, que contribuyeron a agravar la polémica. El problema, grave de por sí, se complicó por la oposición casi inevitable entre misioneros oriundos de distintas naciones y pertenecientes a diversos institutos, por las discordias entre los amigos del patronato portugués y los defensores de los derechos de Propaganda Fide, por la hostilidad entre las primeras potencias colonialistas y las que entraban ahora en la competencia, España y Portugal por un lado y Francia, Inglaterra y Holanda por otro, y hasta por la fuerza con que los jansenistas aprovecharon ocasión tan propicia para incrementar su campaña contra la Compañía de Jesús.

b) Objeto específico de la controversia.

Lo que se discutía, sobre todo, era lo siguiente: 1) El nombre que había que utilizar para designar a Dios. ¿Podían aceptarse las voces *Tien* (cielo), *Sciamti* (Señor supremo, emperador) o incluían un peligroso matiz panteísta o naturalista? No era la primera vez que el uso de uno u otro vocablo levantaba grandes polémicas en la Iglesia. Recuérdese la larga controversia arriana y las interminables discusiones sobre el *omooúsios* y sobre el *omoiúsios*. 2) Las manifestaciones de obsequio tributadas a los mayores ya difuntos y a Confucio: en todas las familias se conservaban unas tablillas en honor de los antepasados ante las cuales se inclinaban todos, ofreciéndoles incienso y perfumes y encendiéndoles lámparas; los intelectuales para conseguir un título oficial en las escuelas superiores tenían que emitir un juramento de fidelidad a Confucio. 3) Las mitigaciones que eventualmente habría que introducir en materia de ayuno y de descanso festivo. 4) La oportunidad de hablar a todos desde el principio de la evangelización de la Cruz, exaltándola como instrumento y símbolo de la redención, a riesgo de provocar el escándalo de almas poco preparadas para comprender y aceptar este misterio.

Parecidas dificultades surgieron en la India, donde Roberto de Nobili, que había adoptado el estilo de vida de los ascetas indios y se ocupaba sólo de los nobles, para no herir los prejuicios clasistas tan profundamente arraigados en el espíritu hindú, permitía a sus neófitos algunas prácticas, como cortarse el pelo de una forma determinada, llevar una cinta al cuello, bañarse en público según el rito indio, marcarse la frente con cenizas de ternera y omitir en el rito del bautismo la unción con saliva. Estas prácticas eran conocidas en el lenguaje técnico con el nombre de «ritos chinos» y «ritos malabares».

c) Evolución histórica del problema.

Las primeras discusiones, surgidas entre los mismos jesuitas, se acallaron pronto ante la intervención de

los superiores de la Compañía a favor del método de adaptación. El asunto se hizo grave de verdad cuando llegaron a China misioneros de otras Ordenes. El P. Morales, dominico, presentó en Roma un informe y formuló varias preguntas a la congregación de Propaganda Fide, que en 1645, bajo Inocencio X, contestó condenando como idolátricas las prácticas que Morales había denunciado en Roma. Los jesuitas, naturalmente, no se quedaron quietos y a su vez enviaron una legación a Roma, de tal forma que en 1656, en tiempos de Alejandro VII, el Santo Oficio se pronunció en sentido opuesto a Propaganda, declarando lícitas las mismas prácticas. Ante la aparente contradicción, el mismo Santo Oficio juzgó oportuno aclarar la cuestión y afirmó que había que tener por válidas ambas decisiones, prohibiendo las costumbres locales si efectivamente tenían algo de idolátricas y permitiéndolas en el caso contrario. La verdad es que para esto no hacía falta que Roma hubiese intervenido, pero la Curia, de momento y ante una situación todavía poco clara, prefería abstenerse de una auténtica decisión. Esta actitud hizo, lógicamente, que continuasen las discusiones. En la segunda mitad del siglo XVII otro dominico, Navarrete, publicó en Madrid un tratado, de sentir opuesto a la tesis mantenida por los jesuitas, *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, que fue muy bien acogido por los jansenistas, quienes se valieron de esta obra para su campaña antijesuítica, sin dar mucha importancia al hecho de que fuese incluida en seguida en el Indice. Poco después un vicario apostólico, Mons. Maigrot, prohibió en su territorio los ritos chinos y envió a Roma un legado para que obtuviese una decisión definitiva sobre problema tan candente. Los jesuitas, para evitar la condenación, lograron del propio emperador K'ang-hi, a principios del siglo XVIII, una declaración (preparada en realidad por los mismos padres), según la cual los honores que se tributaban

a Confucio y a los difuntos tenían un carácter meramente civil.

Clemente XI no tuvo en cuenta este documento y prohibió en 1704 todos los ritos chinos. Pero, habida cuenta de que estaba ya en camino hacia China un enviado especial suyo, Charles Tournon (que, por cierto, no estuvo a la altura de la misión que se le había encomendado, pues debido a su imprudencia y falta de flexibilidad se granjeó la enemistad de los misioneros y chocó con el mismo Emperador), el Papa no quiso publicar inmediatamente el decreto. Mientras tanto había llegado Tournon a China y se había enfrentado con el Emperador, que se irritó mucho al saber que el Papa no había valorado su declaración sobre el valor civil de los ritos en litigio. K'ang-hi expulsó a Tournon de Pekín y dio orden de que se tolerase en adelante únicamente la actividad de los misioneros que reconociesen los ritos como lícitos. Tournon, en señal de protesta, condenó en enero de 1707 los ritos y murió poco después, tras retirarse a Macao, donde sufrió graves vejaciones incluso por parte de los portugueses, irritados porque había actuado con total independencia del patronato. Clemente XI ratificó en 1710 y de nuevo en 1715 solemnemente las prohibiciones de 1704. El Emperador, enojado con Roma más que nunca, expulsó de China a los misioneros, prohibió el culto cristiano y mandó destruir las iglesias católicas. Entre tanto, los misioneros jesuitas habían apelado a Roma contra Tournon y se habían considerado no vinculados hasta la sentencia definitiva, sin caer en la cuenta de que con este comportamiento, en contradicción con las constituciones y con las tradiciones de la Compañía, estaban comprometiendo su fama y ponían nuevas armas en mano de sus adversarios.

No faltaron tampoco, naturalmente, acusaciones y reproches a los jesuitas por su actitud en la cuestión de los ritos. Estas críticas vinieron incluso de las esferas oficiales. En 1723 el secretario de Propaganda Fide

escribió al general de la Compañía por mandato del Papa echándole en cara que no había tomado medidas enérgicas para llamar al orden a los quisquillosos jesuitas de Pekín. Pastor llama a esta carta «preludio del Breve de supresión de 1773».

La gravedad de la situación aconsejó a Clemente XI una nueva tentativa: en 1721 partió hacia China un nuevo legado, Ambrosio Mezzabarba, que con la esperanza de congraciarse con el Emperador, hizo algunas concesiones, declarando lícitas las ceremonias delante de las tablillas de los antepasados y los honores que se tributaban a Confucio. En realidad, y dada la poca claridad de las nuevas disposiciones, Mezzabarba no consiguió hacerse con la simpatía del Emperador y, en cambio, provocó una agudización de las tensiones entre los misioneros. Debido a ello Clemente XII revocó en seguida las disposiciones de su legado y, finalmente, Benedicto XIV puso fin en 1742 a la controversia (al menos durante dos siglos) prohibiendo definitivamente todos los ritos e imponiendo a los misioneros un juramento de fidelidad.

La misma evolución había ocurrido en la India, donde los ritos malabares, autorizados por Gregorio XV a principios del siglo XVII, habían sido prohibidos por Tournon durante su viaje a China.

Ultimos acontecimientos. En 1935 fueron autorizados los ritos en Manchuria; en 1936, en el Japón; en octubre de 1939 manifestó Pío XII públicamente en la encíclica *Summi pontificatus* su propósito de seguir adelante por el mismo camino de Pío XI; el 8 de diciembre de 1939 fueron declarados lícitos los ritos chinos, y lo mismo se dispuso con respecto a la India en abril de 1940; el juramento impuesto por Benedicto XIV fue abrogado.

Esta actitud tan diferente de la Santa Sede en 1742 y en 1935-40 puede explicarse, al menos dentro de ciertos límites, admitiendo más que una retractación o la confesión explícita de un error estratégico (debidos a una reflexión más madura) una clarificación

objetiva del problema. Las mismas costumbres, debido al proceso de laicización característico de la cultura moderna al que no ha podido sustraerse tampoco el Oriente, pueden haber cambiado con el tiempo de sentido. Tampoco hay que olvidar que durante los siglos XVII y XVIII los mismos ritos pudieron haber tenido diversa significación al variar de lugar. Es posible que los intelectuales los practicasen en los grandes centros como una simple manifestación de piedad familiar y de obsequio nacional, mientras que podían los campesinos atribuirles un sentido religioso. Ahora bien, los jesuitas desarrollaban su apostolado especialmente en las ciudades y entre las clases cultas, mientras que el resto de los misioneros trabajaban preferentemente en el campo y entre gentes de peor posición

Piénsese lo que se piense de esta evolución de la Santa Sede—que recordará a los historiadores muchos casos análogos—, la polémica sobre los ritos y la decisión de 1742 tuvieron consecuencias funestas de cara a la difusión del catolicismo en el Oriente, donde las tensiones entre los misioneros primero y la hostilidad imperial después paralizaron y casi aniquilaron las florecientes misiones de China. También en Occidente se registraron algunos contragolpes, aumentando las disensiones entre los católicos precisamente cuando era más fuerte el ataque del racionalismo ilustrado y agravando el clima de recelo hacia la Compañía de Jesús con perjuicio de su apostolado.

5. *Las «reducciones» del Paraguay* [12]

a) Origen.

A comienzos del siglo XVII uno de los superiores de las misiones de la Compañía en América Latina quiso intentar de nuevo de forma más sistemática lo que

[12] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid 1902-1925) V, 496-526, 625-649; VI, 661-717; VII, 679-690; Montalbán, *op. cit.*, 390-404; Delacroix,

se había hecho ya en diversas latitudes de ese continente: convencer a los indígenas de que abandonasen la vida nómada y se estableciesen establemente en poblados bien organizados, donde encontrarían un nivel de vida más elevado. Nacían así las primeras «reducciones», que apuntaban hacia la promoción material y espiritual de los indios, errantes hasta el momento por las gigantescas florestas del nuevo mundo. Elegir un domicilio estable era presupuesto indispensable para cualquier acción civilizadora, tanto en el plano natural como en el sobrenatural, y la creación de poblados indígenas respondía a la oportunidad de mantener a los indios lo más lejos posible de los pésimos ejemplos de los colonos europeos. Los poblados que nacieron bajo el impulso de los jesuitas no se extendían únicamente por el actual territorio del Paraguay, como podría hacer creer la denominación usual, sino que alcanzaban también a amplias zonas de Argentina, Uruguay, Bolivia y Brasil. El intento se reveló en seguida positivo y se fue ampliando a lo largo del siglo XVII hasta abarcar 33 reducciones, con 150.000 indios, divididos en unos cuarenta poblados.

Como hemos dicho, la idea no era completamente nueva. Lo eran, en cambio, dos características que aseguraron el éxito de la empresa. Los indígenas habían comprobado en sí mismos la dureza del régimen colonial español, dentro del cual las autoridades superiores no conseguían casi nunca controlar eficazmente a sus subalternos impidiendo los abusos. Ahora bien, los jesuitas les aseguraban la independencia completa de los tan temidos blancos. Las «reducciones», en efecto, gozaban de una notable autonomía:

op. cit., II, 266-278; FM, I, 110-114; P. Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, 8 vol. (Madrid 1912-1949); R. Lacombe, en «Sciences Ecclésiastiques», 13 (1961) 391-419; id., *Trois documents sur les Réductions du Paraguay*, en «Revue d'Histoire écon. et sociale» (París 1963) n. 3; id., *Problèmes et mystère des Jésuites du Paraguay*, en «Sciences Ecclésiastiques», 17 (1965) 89-111.

los indígenas eran independientes de la jurisdicción de los funcionarios inferiores, dependiendo directamente del virrey; estaban también libres de toda servidumbre personal hacia el gobierno de Madrid, al que tenían que pagar únicamente un tributo, consistente en cierta cantidad de *mate*, del cual se extraía un óptimo té. Por otra parte, la completa dependencia de los misioneros hacía de contrapeso a la autonomía con respecto a los españoles: era un paternalismo desarrollado al máximo. En él encontraban los indios los educadores que necesitaban.

Hacia 1630 sufrieron las «reducciones» gravísimos ataques procedentes de los esclavistas deseosos de negocio, que, partiendo de las costas del Brasil, irrumpieron armados en los poblados indios sembrando la destrucción y la muerte. Más de 100.000 indígenas fueron deportados o asesinados. Para evitar que se repitiesen semejantes desastres, obtuvieron los misioneros de Felipe IV y de su omnipotente ministro el Conde-Duque de Olivares permiso para organizar un cuerpo armado de indígenas. Padres y hermanos instruyeron a los nativos en el uso de las armas y cuando volvieron los esclavistas al asalto en 1641 con mayores fuerzas que la primera vez, fueron rechazados con enormes pérdidas por los indígenas, mandados por los jesuitas. Desde entonces cesaron las incursiones.

b) La organización de las «reducciones».

Los poblados presentaban una estructura fundamental idéntica: en el centro, la iglesia, las habitaciones de los padres, los almacenes; alrededor, las cabañas de los indios. Las iglesias tenían unas proporciones ingentes, si se piensa que podían acercarse a la comunión unas ochenta personas en una sola fila y que cada una de ellas disponía de una batería de ocho campanas. También la ornamentación era muy abundante, sobre todo en esculturas de madera. El gobierno espiritual estaba completamente en manos de los padres, pero éstos tenían que contar muy a menudo con el control del patronato regio, que ataba las ma-

nos de los superiores quitándoles libertad en los nombramientos y en los traslados de los misioneros. La administración civil estaba confiada, en teoría, a algunos indígenas, pero sólo se trataba de una apariencia, ya que los jefes indios no movían un dedo sin el beneplácito de los jesuitas. Estaba prohibida la entrada en las «reducciones» a todos los extraños, europeos o no, con sólo dos excepciones: el obispo y el representante del gobierno. Incluso éstos se cuidaban muy bien de acercarse demasiado a menudo a los poblados indios, de manera que poco a poco las «reducciones» se convirtieron en territorios cerrados, una especie de Estado independiente, separado del resto del mundo por una cortina de bambú.

Un minucioso reglamento, parecido al de los colegios, ordenaba la vida de las «reducciones». Había tiempo fijo para la oración, el trabajo y el descanso. Cada familia tenía que cultivar un determinado terreno, de cuyos frutos disponía con libertad; debía colaborar además en el cultivo de las tierras comunes con las que se sostenían las necesidades públicas. Los misioneros ejercían el cargo de jueces, sin apartarse del paternalismo que caracterizaba a las «reducciones». Los delitos más graves se castigaban con la expulsión de las «reducciones» o con la entrega a las autoridades españolas. Bajo este régimen pasaron los indios en tres generaciones de un nivel de vida extremadamente primitivo a un estadio de cultura más bien elevado: aprendieron no sólo la agricultura, sino también diversas industrias, regentaron la primera tipografía que existió en el nuevo continente, construyeron instrumentos musicales... Y en conjunto parece que, al menos durante mucho tiempo, los indios aceptaron de buen grado el paternalismo de los jesuitas.

c) Fin de las «reducciones».

Durante el siglo XVIII la campaña antijesuítica explotó el rumor de que los jesuitas habían acumulado en su Estado americano riquezas inmensas, que habían montado un régimen tiránico del que eran víctima los indios y que existía un ejército aguerrido a las órdenes de la Compañía. Se daba incluso el nombre de un hermano coadjutor que, al parecer, había sido nombrado emperador del Paraguay con el nombre de Nicolás I. Benedicto XIV se lo contaba astutamente a su amigo, confidente y traidor, el cardenal Tencin, añadiendo con prudencia: «... si eso es cierto...» No fueron estos rumores, sino la rivalidad entre españoles y portugueses lo que trajo el fin de las «reducciones». Como ya hemos indicado hablando de la supresión de la Compañía de Jesús, para eliminar cualquier intento de competencia con Buenos Aires por parte de la ciudad de Sacramento, situada en la ribera opuesta del Río de la Plata, por medio del Tratado de las fronteras, los españoles cedieron a los portugueses el territorio donde estaban situadas las «reducciones», logrando a cambio la ribera izquierda del Plata con la ciudad de Sacramento. Los indios, ante la alternativa de abandonar los campos cultivados y los poblados construidos o caer bajo el dominio portugués, de cuyas incursiones guardaban muy mal recuerdo, se rebelaron; pronto fueron vencidos y reducidos a obediencia. Los poblados fueron abandonados y se intentó iniciar en otros lugares una obra que había costado siglo y medio poner en pie. Pocos años más tarde fueron expulsados los jesuitas de las colonias españolas, con lo que las «reducciones» que aún quedaban y los comienzos, tan débiles, de otros nuevos poblados cayeron pronto en la ruina. Para colmo de ironía, el rey de España Carlos III comprendió que el tratado de 1750 era un error político y restableció la situación anterior. Pero ya era tarde para impedir la ruina...

d) Juicio sobre las «reducciones».

La historia de las «reducciones» plantea varios problemas interesantes. ¿Supuso el paternalismo jesuítico un buen sistema educativo o sirvió sólo para crear hombres carentes de personalidad, niños más que adultos? El fervor de los neófitos, su piedad y la generosi-

dad con que practicaban la penitencia (aun reduciéndolo a sus proporciones reales y privándolo de la fronda con que lo adornaba la historiografía barroca), ¿era un fruto madurado artificial y prematuramente, carente, por consiguiente, de solidez, o respondía a una auténtica vitalidad interior? ¿Cómo no se preocuparon para nada los jesuitas durante ciento cincuenta años de la formación de un clero indígena? ¿El paternalismo, único sistema posible en los comienzos, no hubiese podido ir cediendo gradualmente el paso a una participación efectiva de los indios en el gobierno? ¿Se dieron cuenta los misioneros de los límites de tal sistema? Hay que reconocer que en el siglo XVII e incluso a principios del XVIII no podían prever los jesuitas la catástrofe que amenazaba a las misiones y que esperaban poder continuar durante mucho tiempo todavía su labor civilizadora y educadora. Parece, por otra parte, que existía ya entre los indígenas un cierto malestar, aunque fuera incipiente, por la prolongación de su inferioridad civil y humana y que los padres no advirtieron a tiempo la oportunidad de una evolución gradual del sistema. En conjunto, se nos ofrecen los jesuitas como excelentes pastores, preocupados del bien de cada uno de los fieles encomendados a sus cuidados, pero a la vez como políticos sin demasiada visión de futuro.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Los problemas a los que apenas hemos aludido son tan copiosos que ofrecen un campo inagotable de investigación. Se puede estudiar, en primer lugar, el pensamiento de los teólogos españoles del siglo XVI ante la controversia de las Indias (legitimidad de la colonización, esclavitud de los indios). Cf., entre otros, A. Truyol Serra, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos con introducción y notas* (Madrid 1946); V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Salamanca 1951); R. Jannarone, *Il pensiero coloniale di Francesco de Vitoria*, en «Studia Patavina» 1 (1955) 398-431. Puede examinarse también el juicio que hacen de la colonización española historiadores de diversa extracción: véase, por ejemplo, la equilibrada voz *colonización* en EC, de A. Messineo y las páginas sobre la colonización española en la palabra *América* de la *Enciclopedia Italiana Treccani*. Pueden estudiarse las opiniones de los teólogos entre los siglos XVI y XVIII (Molina, Lessius, Sánchez, Avendaño, Bossuet, Billuart...) sobre la trata de negros. Las conclusiones, como hemos visto, no son demasiado contrarias al mercado de carne humana. Puede estudiarse también el fondo histórico del drama de F. Hochwalder, *Il sacro esperimento* (relativo a la consecución del Tratado de las fronteras), representado muchas veces con éxito en los escenarios europeos: véase a este propósito la obra de Astrain (un resumen fiel de Astrain, divulgativo, pero serio, en «Gentes» 29 [1955] 301-332).